21e ANNÉE (3e SÉRIE) — N° 20 — 18 MAI 1899
(CE NUMÉRO A UN SUPPLÉMENT DE 16 PAGES)

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION, CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF : F. PERRIOT
ANCIEN SUPÉRIEUR DU GRAND SÉMINAIRE DE LANGRES

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL, *de 10 francs sans le Supplément*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison Saint-Pierre, rue Tassel, à Langres (Haute-Marne)

L'Encyclique du Patriarche de Constantinople

ET LES DIVERGENCES DOCTRINALES ENTRE L'ÉGLISE LATINE ET L'ÉGLISE GRECQUE NON UNIE

(*Suite*)

Les autres divergences signalées et condamnées par l'Encyclique de Constantinople (*suite*)

Après la question du *Filioque*, sur laquelle nous avons cru utile d'insister plus longuement, parce qu'elle a été la première soulevée et celle qui de tout temps a servi de principal prétexte à la division, l'Encyclique en soulève quatre qui, selon les idées reçues parmi nous, ne devraient point figurer parmi les divergences doctrinales, car nous sommes accoutumés à n'y voir que des points de discipline, importants sans doute, mais n'intéressant pas directement le dogme. Ce sont les questions du *baptême par infusion*, des *azymes*, de l'*épiclèse* ou invocation qui suit, dans les liturgies orientales, les paroles de la consécration, et enfin la question de la *communion sous une seule espèce*. Nous les laisserons cependant à la place qu'elles occupent dans l'Encyclique, et sous le titre général de divergences doctrinales, parce qu'elles ont été présentées quelquefois comme telles et que l'Encyclique semble bien vouloir les envisager à ce point de vue, lorsqu'elle les qualifie d'hérésies et d'erreurs antiévangéliques.

III. — LE BAPTÊME PAR INFUSION

A. — CE QUE L'ENCYCLIQUE PENSE DU BAPTÊME PAR INFUSION.

Cette observation préliminaire présentée, voyons ce que l'Encyclique pense du baptême par *infusion*.

L'Eglise des sept Conciles œcuméniques, dit-elle, baptisait par le moyen de trois immersions dans l'eau ; le pape Pélage appelle « disposition du Seigneur » cette triple immersion, et durant le XIIIe siècle, le baptême par trois immersions était en vigueur en Occident : les témoins éclatants de ce rit sont les baptistères conservés dans les plus anciennes églises d'Italie ; mais dans les temps postérieurs, l'aspersion et l'ablution, opposées à la tradition, se sont introduites dans l'Eglise papale, laquelle persévère toujours dans son innovation, élargissant ainsi l'abîme creusé sous elle. (n. 8).

Il est assez malaisé de savoir au juste à quel point de vue précis l'Encyclique condamne ici la pratique de l'Eglise romaine. Tient-elle le baptême par *infusion* pour *invalide*, ou n'y voit-elle qu'un mode *illicite* d'administrer ce sacrement ? Et si elle condamne cette pratique comme *illicite* seulement, est-ce parce qu'elle la jugerait opposée à une loi positive divine, ou bien simplement à une loi ecclésiastique ? Elle n'en dit rien, et cependant un peu plus de précision ne serait pas ici inutile, car la question change considérablement de nature et de portée, selon qu'on l'envisage sous l'un ou l'autre de ces trois aspects.

En y regardant de près, on a tout lieu de penser que, pour le patriarche de Constantinople, le baptême par *infusion* est invalide ; et que, par conséquent, les Latins ne sont, à ses yeux, que des païens décorés à tort du nom de chrétiens. Car, outre qu'il range en bloc toutes les erreurs reprochées par lui à l'Eglise latine, sous la rubrique d'innovations antiévangéliques et même d'hérésies, — ce qui ne peut guère être vrai, dans la question présente, que d'un baptême réputé nul, — il fait dire au pape Pélage que le baptême par *immersion* est une « disposition du Seigneur, » et il termine en disant lui-même que l'Eglise papale, « en persévérant dans son innovation, élargit ainsi l'abîme creusé sous elle, » évidemment par l'admission du *Filioque ;* ce qui suppose que la question présente est pour lui de même nature que la précédente. D'ailleurs, en pensant ainsi, le rédacteur et les signataires de l'Encyclique ne feraient que reproduire le senti-

ment clairement formulé de plusieurs patriarches de Constantinople et d'autres auteurs grecs, qui ont expressément condamné comme *invalide* le baptême latin, et ordonné la rebaptisation de tous les membres de l'Eglise latine qui voudraient passer à l'Eglise grecque. Ce sentiment extrême est loin cependant d'avoir eu dans le passé, et d'avoir aussi actuellement l'approbation de toute l'Eglise orthodoxe. D'autres, comme l'Encyclique des quatre patriarches (1848), n'ont vu, dans le rite de l'*infusion* substituée à l'immersion, que la violation d'un précepte divin, mais sans conclure à la nullité; d'autres enfin n'ont vu, dans cette divergence entre les deux Eglises, qu'une question purement disciplinaire.

B. — Coup d'œil historique sur la présente question.

Un coup d'œil jeté sur l'origine et la suite de la controverse relative au mode d'administration du baptême, suffira pour montrer au grand jour qu'on n'est pas ici, encore moins que pour la question du *Filioque*, en présence d'une doctrine constante et immuable de l'Eglise grecque, mais seulement en face d'opinions très particulières que de nombreux *orthodoxes* ne se mettent guère en peine de respecter, pas même le patriarcat de Constantinople, avec lequel les signataires de l'Encyclique auraient bien fait de se mettre d'accord, avant de formuler le présent grief.

C'est Marc d'Ephèse qui, après le Concile de Florence, paraît avoir été le premier à attaquer le baptême par *infusion;* jusqu'à lui aucun grief n'avait été élevé contre cette pratique de l'Eglise latine, dont il n'avait pas été parlé au Concile. Il y avait bien eu, deux siècles plus tôt, quelques grecs qui condamnaient le baptême latin; mais c'est à la forme qu'ils s'en prenaient, non à la matière, et leur sentiment n'avait pas tardé d'ailleurs à être complètement abandonné. (Voir Arcudius, *De Concordia utriusque Eccl.*, p. 19). Un siècle environ après Marc d'Ephèse, Jérémie, patriarche de Constantinople, rejette aussi l'*infusion* et l'*aspersion*, dans ses réponses (2e) aux luthériens, sans se prononcer cependant sur la question de *validité :* il paraît même n'y voir qu'une manière de faire opposée à l'usage traditionnel, et rien de plus, tandis que Marc d'Ephèse y voyait un *autre* baptême, c'est-à-dire un baptême différent de celui conféré par triple immersion. Mais déjà avant Jérémie, un synode tenu à Constantinople en 1484, et auquel prirent part les patriarches d'Orient, avait admis la validité du baptême latin, et ordonné « d'oindre seulement de chrême les latins qui viendraient à l'orthodoxie. » Cette ordonnance fut renouvelée dans un autre synode de l'an 1600, tenu également à Constantinople, et elle y demeura en vigueur, puisqu'un synode de Moscou de 1655 et un autre de 1667 établissent la même règle en Russie, pour se conformer aux usages grecs. On la trouve toujours observée en 1718, puisque, à cette date, le baptême des luthériens et des calvinistes est tenu pour valide, aussi bien en Russie que dans l'Eglise grecque de Constantinople. (Voir, en particulier, W. Birkbeck, *Russia and the englisch Church*, t. I, p. 63).

Mais en 1756, il se produit tout à coup un changement à ce sujet dans l'Eglise grecque. Pour accentuer la division entre les deux Eglises, le patriarche de Constantinople Cyrille V, promulgua un décret dans lequel il déclarait nul le baptême des latins et ordonnait de rebaptiser ceux d'entre eux qui demanderaient à entrer dans l'Eglise orthodoxe; ce décret porte aussi la signature des patriarches d'Alexandrie et de Jérusalem. Nous avons dit que ce décret fut porté dans le but d'accentuer la division, et en le disant, nous ne faisons que reproduire le jugement d'une revue russe : *La causerie ecclésiastique*, citée par le P. Gagarin dans son ouvrage : *Le Clergé russe*, p. 298. C'est aussi le jugement porté sur ce décret par un évêque roumain non uni, dans un rapport fait au synode en 1831, synode dans lequel l'ordonnance de Cyrille V, jusque-là en vigueur en Roumanie, fut abolie pour ce royaume. *(Revue de l'Eglise grecque unie*, t. II, p. 162).

Il résulte de ces deux dernières citations que l'Eglise russe, si tant est qu'elle se fût conformée pour un temps au décret de Cyrille V, n'a pas tardé à le rejeter, et que l'Eglise roumaine l'a rejeté également depuis qu'elle s'est soustraite à la juridiction du patriarcat de Constantinople. Celui-ci paraît avoir maintenu plus longtemps la pratique inaugurée en 1756, puisque le *Pidalion*, recueil de canons à l'usage de l'Eglise de Constantinople (note 2e au 2e canon du 6e Concile œcum.), déclare encore invalide le baptême latin, parce qu'il n'est pas administré par la triple immersion, ainsi que le requiert, selon lui, la tradition apostolique. C'est sans doute du *Pidalion* que s'est inspirée l'Encyclique d'Anthime VII. Mais, en le faisant, ce patriarche oubliait probablement que, tout récemment, son prédécesseur Denis V, avait reconnu comme valide le baptême selon le rite latin, de la princesse Sophie de Prusse mariée au prince héritier de Grèce. Le synode d'Athènes, devant le refus de la princesse de se soumettre à la cérémonie de la triple immersion, a déclaré, en effet, que pour en faire une vraie *orthodoxe*, il suffisait de la confirmation, et Denis V a fait dire par sa feuille officielle qu'il ne contredisait point à cette décision. Quelques années avant, en 1875, le même patriarcat de Constantinople avait répondu à une consultation du Saint-Synode russe qui, lui, tient pour valide le baptême par infusion, « que la quantité de la *matière*, c'est-à-dire de l'eau, ni le *mode* d'emploi ne font rien à la validité » : c'était trancher la question en faveur du baptême latin.

Ces faits qu'il suffit d'indiquer montrent que l'Encyclique ne parle pas ici au nom de l'Eglise grecque, mais qu'elle manifeste simplement une opinion extrême de quelques adversaires déclarés

des latins, qui veulent se faire arme de tout pour attaquer l'Eglise romaine. Ils prouvent non moins manifestement que la question présente est d'ordre purement disciplinaire, même aux yeux de la très grande majorité des Orientaux, bien que la pratique imposée, au siècle dernier, par le patriarcat de Constantinople, se soit maintenue en plusieurs endroits jusqu'à nos jours.

C. — Ce qu'on en pensait dans l'antiquité.

Pour donner un semblant de justification de son sentiment, si timidement exprimé d'ailleurs, et pour cause, l'Encyclique invoque le témoignage du pape Pélage et la forme des baptistères d'Italie. — Quant au témoignage du pape Pélage il est à regretter qu'au lieu de n'en citer qu'une partie, ce qui en dénature le sens, le patriarche Anthime VII ne l'ait pas inséré tout entier. Il y aurait vu que le *précepte évangélique* dont il y est parlé, se réfère, non à la matière du sacrement de baptême, mais à la forme : *in nomine Trinitatis*, ainsi que l'indique tout le contexte de la lettre à Gaudentius dont le passage est extrait, car le pape écrit contre les sectateurs de Photius ou de Bonose qui admettaient la triple immersion, mais non la nécessité de faire mention de la sainte Trinité dans l'administration du baptême.

Quant aux baptistères des anciennes églises d'Italie, outre qu'ils sont généralement de dimensions telles qu'un adulte ne pouvait y être plongé, il faut remarquer simplement que leur existence prouverait tout au plus, ce que personne n'a jamais contesté, que le baptême par immersion a été autrefois d'un usage commun, même en Occident; mais vouloir en conclure que le baptême par *infusion* était par là même réputé condamné comme *invalide*, ou même simplement regardé comme *illicite*, en vertu d'un précepte du Sauveur, ce serait aller au delà des bornes d'une légitime induction. D'autant plus que les témoignages de l'antiquité sont nombreux qui démontrent l'existence simultanée des deux modes d'administrer le baptême, aussi bien en Orient qu'en Occident.

Si les rédacteurs de l'Encyclique avaient seulement ouvert la *Didachè* ou *Enseignement des douze apôtres*, récemment découverte et publiée par Mgr Bryennios, ils auraient lu dans cet ouvrage de la fin du Ier siècle, ch. VII, n. 3 et 4, que la triple infusion était considérée alors, non seulement comme valide, mais qu'elle était prescrite comme manière légitime d'administrer le baptême, lorsqu'on n'avait pas la quantité d'eau voulue pour l'immersion. Et, en suivant le cours des siècles, ils auraient pu également y rencontrer le récit de nombreux faits de l'administration du baptême par infusion, par exemple, ceux de saint Laurent baptisant saint Romain et saint Lucillus, en leur versant de l'eau sur la tête; de saint Bacchus le Jeune, de saint Gratien, etc. Ils auraient pu se rappeler aussi le baptême des *cliniques*, malades qu'on baptisait dans leur lit par infusion, et dont il est parlé même dans des décrets de conciles insérés dans les collections grecques de canons. De très nombreuses peintures murales, datant de la plus haute antiquité, représentent également le baptême par infusion, ainsi que des sarcophages des premiers siècles.[1] (Pour plus de détails, voir Corblet, *Histoire du sacrement de baptême*, t. I, l. IV, c. 2).

Il est donc incontestable que de tout temps on a plus ou moins baptisé par infusion dans l'Eglise des neuf premiers siècles, à laquelle entend se référer uniquement l'Encyclique de Constantinople; beaucoup de canonistes grecs l'ont reconnu et n'ont pas hésité à conclure à la validité de ce mode de baptême. En la révoquant en doute, la récente Encyclique condamne donc cette antique Eglise dont elle prétend représenter invariablement les doctrines. Que si l'Eglise romaine a généralisé plus tard le baptême par infusion, par des raisons de décence que tout le monde comprend, elle a modifié simplement un usage disciplinaire qui ne touche en rien ni au dogme, ni à la morale; et, en le faisant, elle a usé d'un droit que nul ne peut lui contester, les patriarches grecs moins que personne, puisqu'ils ont donné souvent eux-mêmes, dans cette question en particulier, l'exemple de nombreux changements dans leur propre discipline.

•

IV. — Les azymes

A. — Ce qu'en pense l'Encyclique.

Le manque de précision est encore ici plus manifeste que dans l'accusation précédente. L'Encyclique se contente; en effet, d'écrire :

> L'Eglise, une, sainte, catholique et apostolique des sept conciles œcuméniques, selon l'exemple de Notre-Seigneur, depuis plus de mille ans, soit en Orient, soit en Occident, célébrait la divine Eucharistie avec du pain levé, comme le témoignent même les amis de la vérité d'entre les théologiens papistes. Or l'Eglise papale a innové, à ce sujet, dès le XIe siècle, et a introduit le pain azyme dans le mystère de la divine Eucharistie.

Et c'est tout : pas la plus petite preuve de toutes les assertions renfermées dans ces quelques lignes; rien non plus qui puisse indiquer si l'Encyclique voit ici une question dogmatique ou simplement un point de discipline. Force nous sera encore de recourir à l'histoire de la controverse soulevée au sujet des *azymes*, pour essayer de comprendre la nature de l'accusation intentée ici contre l'Eglise romaine.

B. — Ce qu'en ont pensé les Grecs depuis Michel Cérulaire jusqu'a nos jours.

L'Encyclique, comme on vient de le voir, accuse l'Eglise latine d'avoir introduit le rite des azymes

[1] Certains théologiens grecs, entraînés sans doute par leurs préjugés, ont admis la validité du baptême par *infusion* administré dans le cas de nécessité, tout en niant la validité de celui des latins. (Voir Moscopoulos, *Théologie dogmatique*, Céphalonie, 1851).

au XIe siècle seulement. C'est sans doute parce que Michel Cérulaire a été le premier à en condamner l'usage, au milieu du dit siècle, que le rédacteur de l'Encyclique assigne cette date à l'introduction des azymes. Si, en effet, il était prouvé que cet usage est antérieur au XIe siècle, et même à Photius, on ne pourrait expliquer le silence des Grecs jusqu'à Michel Cérulaire par aucun autre motif que celui-ci : ils ne voyaient en cela qu'une question de discipline sans grande importance, sur laquelle les Eglises pouvaient avoir une manière de faire différente sans que la foi y fût aucunement intéressée. Il faut donc bien, pour se donner la liberté de condamner les azymes, n'en placer l'introduction dans l'Eglise latine qu'au XIe siècle.

Michel Cérulaire est donc le premier qui se soit élevé contre les azymes comme matière de la sainte Eucharistie, dans sa lettre à Jean de Trani et dans une autre lettre à Pierre, patriarche d'Antioche. Celui-ci n'attachait pas grande importance à cette question et répondait à Cérulaire : « que la tradition des azymes était très ancienne chez les Romains, et que saint Pierre et saint Paul en avaient d'abord permis l'usage pour complaire aux Juifs. » Cérulaire constate lui-même, dans sa lettre à Pierre d'Antioche : que les patriarches de Jérusalem et d'Alexandrie se servaient quelquefois des azymes dans le saint sacrifice. Ce qui, pour le dire en passant, montre bien que les Orientaux ne trouvaient pas, en général, même au temps de Cérulaire, que l'usage des azymes fût condamnable ; surtout que leur emploi rendît le saint sacrifice invalide. Le fougueux patriarche n'en persista pas moins dans ses idées, qui ne tardèrent pas à devenir courantes, et la question des azymes fut désormais une de celles qui se présentèrent le plus fréquemment dans les controverses entre grecs et latins.

Cependant le sentiment de Cérulaire trouva, même plus tard, d'illustres contradicteurs parmi les Grecs. Le célèbre Théorianus, auteur du XIIe siècle, reconnaît non seulement la validité, mais aussi la licéité du pain azyme comme matière du sacrifice, et ne voit, entre ce pain et le pain fermenté, qu'une différence accidentelle n'ayant pas plus d'importance que celle qu'il y a entre vin rouge et vin blanc. C'est ce qu'il écrivait aux Arméniens qui, on le sait, employaient aussi le pain azyme dans le sacrifice. (Migne, Pat. G., T. 99, pp. 1719-1720). Nicétas de Nicomédie (1145) était du même avis et déclarait devant une assemblée de savants : qu'il n'hésiterait pas à en faire usage lui-même, s'il n'avait pas à sa disposition du pain fermenté. Sa manière de voir reçut l'assentiment de l'assemblée. (Migne, Pat. Lat., T. 188, p. 1239). Cette sage modération ne put cependant prévaloir contre l'idée lancée par Cérulaire. On l'appuya bientôt, au XIIIe siècle, du récit d'un historiographe qui prétendit qu'au moment de la prise de Constantinople par les latins, ceux-ci auraient trouvé une boîte renfermant du pain consacré à la dernière cène par Notre-Seigneur, et ce pain était fermenté ! Le *Pidalion* n'hésite pas, encore aujourd'hui, à reproduire ce récit dont l'invraisemblance, pour ne pas dire plus, saute cependant aux yeux, puisque aucun document antérieur au XIIIe siècle ne fait mention de ce précieux trésor qu'aurait possédé Constantinople, et qu'auraient ignoré, en particulier, saint Jean Chrysostome et Photius qui reconnaissent que Notre-Seigneur s'est servi de pain azyme, et Michel Cérulaire lui-même, qui n'aurait pas manqué de se servir d'un moyen si concluant pour appuyer la condamnation prononcée par lui contre les azymes, s'il en avait eu le moindre soupçon.

Quoi qu'il en soit, l'aversion des Grecs pour les azymes s'accentue encore au XIVe siècle, et Nicéphore Callixte, patriarche de Constantinople, alla jusqu'à en insérer la prohibition dans le synaxaire du jeudi saint ; de sorte que la liturgie grecque elle-même devint ainsi complice de la condamnation des latins. Au concile de Florence, cependant, la légitimité de l'usage du pain azyme fut reconnue par les grecs présents, mais pour être condamnée de nouveau par certains d'entre eux lorsque l'union cessa d'exister. Il ne manqua pas d'auteurs qui virent dans l'usage des azymes une *hérésie* et qui, de ce chef, réputèrent les latins hérétiques, sous le nom d'*azymites*. On voit, d'après ce court aperçu historique, que l'Encyclique reproduit le sentiment assez commun des auteurs grecs, depuis Michel Cérulaire jusqu'à nos jours, et malgré quelques exceptions, lorsqu'elle s'élève à son tour contre l'usage du pain azyme.

C. — Sur quels motifs repose la proscription par les grecs du pain azyme ?

Malgré sa brièveté calculée, l'Encyclique n'en résume pas moins en peu de mots les principales raisons développées par les adversaires des azymes. Mais quelle est la valeur de ces raisons ?

I. — On invoque d'abord l'exemple du Sauveur : c'est dire que Notre-Seigneur aurait institué la sainte Eucharistie en se servant pour cela de pain fermenté. Libre aux grecs de l'affirmer, mais encore faudrait-il qu'il y eût de bonnes raisons de le faire. Or il n'y a, en faveur de cette assertion, aucun motif tant soit peu fondé ; au contraire, toutes les inductions sont en faveur des azymes.

D'abord trois des Evangélistes déclarent expressément que la cène eut lieu le premier jour des azymes : d'où il est légitime de conclure que Notre-Seigneur n'avait à la dernière cène que du pain azyme.

Ensuite, quand même on admettrait, avec quelques commentateurs, contredits d'ailleurs par le très grand nombre des Pères et des interprètes, que Notre-Seigneur a devancé la Pâque d'un jour, afin d'être immolé lui-même au jour légal de

l'immolation de l'agneau pascal, il n'en resterait pas moins vrai que, fidèle observateur de la loi qui prescrivait expressément de ne se servir que de pain azyme, en cette circonstance solennelle, le divin Maître a dû faire usage de ce pain pendant le repas pascal, et par conséquent aussi pour l'institution de la sainte Eucharistie.

Ajoutons d'ailleurs qu'aucun Père n'a jamais émis l'idée que Notre-Seigneur eût pu se servir à la dernière cène de pain fermenté, au point que Photius lui-même n'hésite pas, au chap. 116e de sa *Bibliothèque*, à déclarer *singulière* l'opinion d'un auteur anonyme qui n'admet pas que le Sauveur ait célébré la Pâque légale, puisque, dit-il, « saint Jean Chrysostome, et avec lui l'Eglise, enseignent que Notre-Seigneur n'institua la cène mystique qu'après avoir célébré la Pâque légale. » Or la Pâque légale réclamait impérieusement l'usage des azymes, et la tradition, pas plus que la sainte Ecriture, n'insinuant nulle part que le Sauveur ait enfreint la loi sur ce point, c'est une pure hypothèse absolument gratuite, et en opposition avec la conduite du divin Maître, que de soutenir qu'il a substitué le pain fermenté au pain azyme.

Aussi les auteurs grecs ont-ils été réduits à recourir, pour expliquer l'emploi du pain fermenté à la dernière cène, à des suppositions diverses, souvent contradictoires, qui démontrent avec la dernière évidence qu'il n'y a aucune donnée fixe et sérieuse sur laquelle puisse s'appuyer leur sentiment. Les uns, avec Philoppon, auteur de la fin du VIe siècle et deux anonymes, celui dont parle Photius et un autre également inconnu, ont soutenu, contre toute la tradition, et contre l'ensemble des auteurs grecs eux-mêmes, que Notre-Seigneur n'avait point célébré la Pâque légale; d'autres avec Margutius ont soutenu qu'après la cène légale on apporta à Notre-Seigneur un pain fermenté, couvert de fleurs, afin que Judas ne pût l'apercevoir ! et que ce fut ce pain que le Sauveur consacra; d'autres ont dit, au rapport de Gennade, que, par un effet de la toute-puissance divine, un pain fermenté se trouva tout à coup sur la table; d'autres enfin sont allés jusqu'à prétendre que le pain azyme fut changé en pain fermenté au moment de l'institution de la sainte Eucharistie. Il faut vraiment n'avoir rien de sérieux à dire pour recourir à de pareils arguments; et c'est cependant sur une telle base, que tout contribue à renverser, que repose la solennelle assertion de l'Encyclique sur l'exemple du Sauveur ! On voit ce qu'elle vaut.

Il faut ajouter cependant que bon nombre d'auteurs grecs, entre autres, Pierre d'Antioche, Léon d'Achrida, Nicétas Pectoratus, suivis par les modernes théologiens de l'Eglise grecque, ont recouru à un argument d'un autre genre, plus spécieux que solide, pour conclure à l'emploi par le Sauveur du pain fermenté. Cet argument repose tout entier sur le mot ἄρτος dont se sont servis les évangélistes et saint Paul pour désigner le pain consacré par Notre-Seigneur. Ce terme, ont déclaré ces auteurs, signifie radicalement *élévation* et ne désigne que le pain fermenté. Malheureusement pour cette raison qui, sans cela, aurait une certaine valeur, le mot ἄρτος est employé souvent dans la sainte Ecriture pour désigner le pain azyme aussi bien que le pain fermenté, par exemple, dans *Genèse*, XVII, 6; XIX, 3; *Lévitique*, XI, 5; *Exode*, XXV, 30; et dans le Nouveau Testament, Mathieu, XII, 4; Luc, XXIV, 30; ce qui ruine complètement l'argumentation basée sur ce seul mot. De sorte que, encore ici, l'assertion de l'Encyclique manque absolument de base.

La seconde assertion, que dans l'Eglise on a fait pendant mille ans usage exclusif du pain fermenté, tant en Orient qu'en Occident, vaut-elle mieux ? Ici il faut, avant tout, recourir à une distinction importante. Si l'Encyclique veut dire simplement que le pain fermenté était en usage jusqu'au XIe siècle, mais conjointement avec le pain azyme et sans exclusion absolue de l'un ou de l'autre, son assertion est soutenable jusqu'à un certain point; mais si elle parle d'un usage exclusif, tant en Orient qu'en Occident, du pain fermenté, son assertion est manifestement fausse, et cependant il faudrait qu'elle fût vérifiée dans ce second sens pour que la pratique universelle pût être invoquée contre les azymes.

II. — Il n'est pas difficile de montrer que l'usage du pain fermenté n'a jamais été exclusif, ni en Orient, ni à plus forte raison en Occident, jusqu'au XIe siècle. Qu'on veuille bien remarquer d'abord qu'il n'existe aucun texte ni des Pères, ni des conciles, ni aucun décret des Papes, qui se prononce sur cette question et qui exclue l'un ou l'autre pain, azyme ou fermenté. Aucune difficulté ne s'était donc produite dans l'Eglise des neuf premiers siècles sur ce sujet d'une pratique quotidienne et universelle : ce qui prouve que le fait d'employer l'un ou l'autre pain était regardé par tous comme chose indifférente, puisque, soit lorsqu'ils parlent de la dernière cène, soit lorsqu'ils parlent de la sainte Eucharistie, les Pères n'emploient jamais une expression exclusive des azymes ou du pain fermenté. Des textes de saint Cyprien, de saint Augustin, de saint Gaudence de Brescia, de saint Isidore, ont bien paru à certains auteurs exclure le *ferment* du pain du sacrifice, car ces Pères disent que ce pain est composé seulement de *farine* et d'*eau*; mais ces textes ne sont pas suffisamment probants pour qu'on puisse les invoquer avec certitude : ne pas parler d'une chose n'est pas nécessairement l'exclure. Le premier auteur qui constate clairement, chez les grecs, la pratique du pain fermenté, est ce Jean Philoppon dont nous avons déjà parlé; encore ne rejette-t-il pas la pratique contraire.

Il résulte de cette simple constatation qu'on ne peut invoquer, ni d'un côté ni de l'autre, l'autorité de la *tradition ecclésiastique écrite* des neuf premiers siècles, elle est muette sur ce point. Force est donc de consulter l'histoire pour

apprendre d'elle, si possible, comment les choses se sont passées dans la pratique. Les renseignements qu'elle fournit sont relativement peu nombreux, mais suffisants cependant pour permettre de constater, un peu partout, l'usage du pain azyme dans les neuf premiers siècles ; ce qui va absolument contre l'assertion de l'encyclique. Dans sa réponse à Michel Cérulaire, le Pape Léon IX affirme que la tradition des azymes à Rome est d'origine apostolique, et nous avons vu déjà que Pierre, patriarche d'Antioche, en convient. Il résulte au moins de ce témoignage, auquel on ne peut rien opposer de sérieux, que l'usage du pain azyme existait à Rome de temps immémorial, et, dans tous les cas, dès avant le XIe siècle.

Plus de deux cents ans avant la controverse soulevée par Michel Cérulaire, au commencement du IXe siècle, Raban Maur parle expressément du pain azyme comme matière *obligatoire* du saint sacrifice, et déclare que « ce rite, venu des apôtres et des hommes apostoliques, est observé par l'Eglise romaine et par presque toutes les Eglises de l'Occident. » (*De Institutione Clericorum*, ch. 31 et 33). Avant lui, son illustre maître, Alcuin, écrivait à des moines de Lyon, en 790, que « le pain destiné au saint sacrifice doit être très pur et sans aucun mélange de ferment quelconque : » ce qui prouve qu'au VIIIe siècle l'usage du pain azyme était déjà général en Occident. Cela suffit pour renverser l'assertion de l'encyclique qui en place l'introduction au XIe siècle seulement.

Mais il existe encore d'autres données qui permettent de conclure avec une grande probabilité à un usage plus ancien du pain azyme. Saint Thomas cite un texte de saint Grégoire le Grand qui constate et justifie le double usage du pain azyme et du pain fermenté. Bien qu'on ne trouve pas, parmi les œuvres actuellement connues de ce grand Pape, la lettre d'où ce passage est tiré, rien ne prouve cependant qu'elle n'a pas été écrite. Dans une messe de saint Ambroise publiée par Pamélius on trouve cette rubrique : « Oblation du pain azyme qui doit être faite avec la patène, » ce qui indiquerait l'usage du pain azyme à Milan, au IVe siècle. Rien ne prouve, dit-on, que ce titre n'a pas été écrit postérieurement à la messe ; mais rien ne prouve non plus qu'il ne lui soit contemporain. D'ailleurs rien ne devrait surprendre dans cet usage, puisqu'il est avéré que, jusqu'au règne des Antonins, les familles patriciennes se servaient de pain azyme pour leur nourriture. Or, on sait que dans la primitive Eglise le pain consacré provenait de l'oblation des fidèles ; d'où il résulte que, en l'absence de toute loi contraire, il était naturel que le pain azyme servît fréquemment au saint sacrifice.

L'usage des azymes en Occident, à une date antérieure au VIIIe siècle, est d'ailleurs un fait admis par un grand nombre d'auteurs grecs hostiles aux coutumes de l'Eglise romaine. On a vu plus haut que Pierre d'Antioche en attribuait l'introduction aux apôtres Pierre et Paul ; Nicétas Pectoratus la reporte après les Papes saint Melchiade et saint Sirice, qui, selon lui, auraient imposé le pain fermenté, usage qui aurait été aboli par leurs successeurs ; Siméon de Jérusalem prétend que le pape saint Félix fut le promoteur de ce rite ; pour Siméon de Thessalonique c'est à saint Grégoire le Grand que revient l'innovation ; enfin un manuscrit grec de la bibliothèque barbérine cité par le cardinal Bona, en rend Charlemagne responsable. Ceci montre au moins que si les grecs sont loin de s'entendre entre eux, il y en a cependant beaucoup qui n'hésitent pas à reconnaître l'ancienneté du rite des azymes et à démentir ainsi la récente encyclique de Constantinople.

Mais ce qui n'est pas moins intéressant à constater, c'est l'usage du pain azyme dans l'Eglise d'Orient des neuf premiers siècles. On a vu déjà que Michel Cérulaire lui-même se plaignait que les Patriarches de Jérusalem et d'Alexandrie en fissent encore usage quelquefois ; ce qui prouve qu'à Jérusalem et à Alexandrie, pas plus d'ailleurs qu'à Antioche, on ne considérait l'usage du pain azyme, ni comme impropre au sacrifice, ni même comme prohibé. Mais il existe des témoignages antérieurs et bien explicites qui attestent ce même usage dans chacun de ces trois patriarcats, sinon comme exclusif, au moins comme pratiquement admis.

La tradition alexandrine nous fournit, à ce sujet, le témoignage de Denis qui, dans sa *Chronique*, année 510, écrit que « le corps du Christ est mangé sous l'espèce du pain azyme » ; celui d'Origène, qui écrit également (In Math., XII, n. 6) « qu'on offre *quelquefois*, dans le sacrifice, du pain fermenté », d'où il résulte que l'oblation *ordinaire* se faisait avec du pain azyme ; celui de Philon, qui rapporte que les chrétiens d'Alexandrie offraient du pain fermenté et du pain azyme, « et que ce dernier était conservé dans le vestibule de la table sacrée. »

Quant à la tradition palestinienne, il faut d'abord se rappeler combien les premiers chrétiens venus du judaïsme demeuraient attachés aux rites de la synagogue, pour en inférer, avec la plus grande vraisemblance, qu'ils devaient se servir du pain azyme, au moins aux jours où l'ancienne loi en prescrivait l'usage exclusif. Au reste, saint Justin (Dial. contre Triphon, 41) indique le pain azyme, que les lépreux guéris devaient offrir aux prêtres, comme une figure de l'Eucharistie : ce qui n'aurait guère de sens si l'on n'avait, de son temps, fait usage du pain azyme pour les saints mystères. Enfin, saint Epiphane, parlant des Ebionites, écrit : « Quant aux saints mystères, ils les accomplissent, à l'exemple des saints qui sont dans l'Eglise, en se servant de pain azyme ; mais ils n'emploient que l'eau seule pour l'autre partie du mystère. » (*Contra hær.*, c. 30, n. 16).

L'emploi *ab antiquo* du pain azyme pour le sacrifice est surtout manifeste dans le patriarcat

d'Antioche, où les Arméniens et les Maronites en ont fait usage constamment de temps immémorial. Les premiers avaient déjà cette pratique bien avant le concile *in Trullo*, tout le monde s'accorde à le reconnaître, puisque les uns en attribuent l'introduction à saint Grégoire l'Illuminateur qui aurait emprunté ce rite à l'Eglise de Césarée, d'après certains auteurs, et selon d'autres à l'Eglise romaine; les autres en font remonter l'introduction au moment où l'eutychianisme fit irruption en Arménie, et ils rattachent cet usage des azymes à celui de la suppression de l'eau dans le vin de l'oblation. Or, et ceci montre clairement que les Grecs du VIIe siècle considéraient l'usage des azymes comme parfaitement légitime, le concile *in Trullo* condamne la pratique des Arméniens de consacrer le vin sans mélange d'eau, mais il ne dit rien contre l'emploi qu'ils faisaient du pain azyme. Au fond, les Grecs de Constantinople imitent fort bien de nos jours les Pères du concile *in Trullo*, car l'usage que les Arméniens non unis font toujours des azymes, n'empêche pas le patriarche grec de Constantinople de communiquer *in divinis* avec eux et de proclamer l'union religieuse des deux peuples (Voir *El Bessarione*, n. 23-24, p. 480). Les azymes ne sont donc condamnables que lorsqu'il s'agit de l'Eglise latine.

Un texte de Rabulas d'Edesse (Ve siècle) atteste aussi l'usage des azymes dans ces régions, car ce docteur syrien écrit à Gémellinus, évêque de Perrha, « que le sacrement du corps du Christ est représenté par les azymes. »

C'est assez pour montrer que, contrairement à l'assertion de l'encyclique, l'Eglise, une, sainte, catholique et apostolique des neuf premiers siècles, admettait couramment et un peu partout, la parfaite légitimité de l'usage du pain azyme dans le saint sacrifice, simultanément avec celui du pain fermenté. Que si la discipline a fixé ensuite l'usage uniforme du pain fermenté pour l'Eglise grecque et celui du pain azyme pour l'Eglise latine, cette fixation est d'origine purement ecclésiastique et rentre, de plein droit, dans la catégorie des coutumes respectables des deux Eglises, différentes, mais non condamnées ni condamnables.

V. — L'ÉPICLÈSE

Après avoir condamné l'usage des azymes, l'encyclique s'en prend à la forme de la consécration, et, selon son mode ordinaire de procéder, elle déclare que :

> L'Eglise, une, sainte, catholique et apostolique des sept conciles œcuméniques admettait que les précieuses oblations sont consacrées, après la prière de l'invocation au Saint-Esprit et par la bénédiction du prêtre, comme l'attestent les anciens rituels de Rome et des Gaules ; dans la suite, l'Eglise papale a innové même sur ce point, déclarant, de sa propre autorité, que la consécration se fait en prononçant les paroles du Sauveur : « Prenez et mangez » etc. (n. 11).

Ici, comme on le voit, l'encyclique ne se risque pas à assigner une date à l'innovation qu'elle reproche à l'Eglise latine, et elle a pour cela de fort bonnes raisons, celle-ci entre beaucoup d'autres, que le canon de la messe latine remonte, dans sa forme actuelle, et à part deux courtes additions (l'une de saint Léon : *sanctum sacrificium, immaculatam hostiam*, et l'autre de saint Grégoire : *diesque nostros in tua pace disponas*), au moins au pape saint Damase, c'est-à-dire au IVe siècle ; d'où il est aisé de conclure que l'innovation, si innovation il y avait, aurait précédé de longtemps la division des Eglises. Mais alors, comment se fait-il que les Grecs ne se soient pas aperçus plutôt de ce fait, et aient attendu jusqu'à l'année 1351 pour en faire reproche à l'Eglise latine ? On sait, en effet, que la controverse sur ce point n'a été soulevée qu'à cette date par Nicolas Cabasilas, évêque de Salonique, et que Michel Cérulaire et Photius, si attentifs cependant à trouver matière à condamnation contre les latins, ont absolument passé cette question sous silence.

Mais avant de pousser plus loin, il est nécessaire de bien préciser la question, après quoi nous dirons un mot de l'histoire de la controverse y relative, et enfin nous terminerons par l'examen des raisons que l'on a fait valoir de part et d'autre.

A. — En quoi consiste exactement la question présente ?

Réduite à sa plus simple expression, la question présente consiste à se demander quelle est la véritable forme de la consécration. Se trouve-t-elle uniquement et exclusivement dans les paroles mêmes du Sauveur : « Ceci est mon corps, ceci est le calice de mon sang ? » ou bien faut-il la chercher dans l'*invocation* au Saint-Esprit qui, dans les liturgies orientales, vient après les paroles du Sauveur et qui, par sa teneur, semble bien indiquer que la consécration n'est pas encore effectuée, lorsque le prêtre formule cette prière ? C'est évidemment à ce dernier sentiment que se range l'Encyclique, et c'est pour cela qu'elle accuse d'innovation l'Eglise romaine parce que, en Occident, on admet que la forme de la consécration se trouve intégralement dans les paroles mêmes de Jésus-Christ. Notons encore, pour mieux préciser, que parmi les auteurs grecs qui ont patronné d'avance le sentiment de l'Encyclique, il n'y a pas une complète uniformité d'opinion : les uns admettent, en effet, que la forme adéquate de la consécration comprend, à la fois, les paroles du Sauveur et l'invocation liturgique placée à la suite ; les autres vont jusqu'à soutenir que c'est la seule *invocation* avec l'imposition des mains qui constitue intégralement la forme, de sorte que pour eux, les paroles du Sauveur ne sont pas autre chose qu'un narré de la dernière cène, sans efficacité réelle dans le sacrifice actuellement offert.

L'invocation dont il s'agit, appelée *épiclèse*, se

trouve dans toutes les liturgies orientales en termes presque identiques : ce qui ne doit pas surprendre lorsqu'on sait que ces liturgies procèdent toutes d'une même source. Voici celle de la liturgie de saint Jean Chrysostome :

Et faites ce pain le corps précieux de votre Christ, et ce qui est dans ce calice le sang de votre Christ..., les transformant par votre Saint-Esprit, afin qu'ils deviennent pour les communiants la purification de l'âme, la rémission des péchés, la communication du Saint-Esprit.

Dans les liturgies orientales, l'*épiclèse* est toujours placée après les paroles de Notre-Seigneur, et avec le sens que l'on vient de lire. Il y a cependant exception pour la principale liturgie des nestoriens : l'épiclèse dont il est ici question y précède les paroles du Sauveur, et l'invocation qui les suit ne présente rien qui permette de supposer que la consécration n'est pas encore effectuée ; les deux autres liturgies à leur usage ont l'épiclèse à la même place que les liturgies grecques, mais il y a entre les paroles de Jésus-Christ et cette invocation, une prière qui paraît supposer la consécration déjà accomplie.

Quant aux liturgies anciennes de l'Occident, on a déjà vu que, contrairement à l'assertion de l'encyclique, celle de Rome n'a jamais eu l'*épiclèse* des liturgies orientales, du moins depuis le IVe siècle, puisqu'elle est telle aujourd'hui qu'elle était alors. Certains auteurs ont voulu voir une sorte d'épiclèse dans la prière : *Supplices te rogamus*, ou dans le *Veni, sanctificator omnipotens...*, ou encore dans la formule *Hanc igitur...*, mais il faut convenir que ces prières sont loin d'avoir le sens de l'*épiclèse* des liturgies orientales, la première surtout, la seule qui vienne après les paroles du Sauveur. Quant à inférer l'existence de l'*épiclèse*, dans la liturgie primitive de Rome, du texte des *Constitutions apostoliques* attribuées à saint Clément, on ne le pourrait que dans le cas où il serait démontré que ces *Constitutions* telles qu'on les possède aujourd'hui, sont sorties de la plume de ce Pape ; or personne n'ignore que cet écrit, dans sa rédaction actuelle, n'est certainement pas antérieur au IVe siècle, et que c'est en Orient qu'il a revêtu la forme qu'il possède maintenant. Rien ne permet donc de supposer avec quelque probabilité et dans l'état actuel de nos connaissances, que l'épiclèse ait jamais figuré dans la liturgie de Rome.

Celle de Milan présente une analogie beaucoup plus grande avec les liturgies orientales, dans une invocation où il est dit après les paroles de Jésus-Christ : *Mittere nunc nobis Unigenitum Filium tuum... ejus nunc Corpus tribuas ad salutem ;* il y a loin toutefois encore de ces expressions à la précision des formules orientales. Certaines invocations de la liturgie *mozarabe* et du missel *gothique* se rapprochent plus encore de l'*épiclèse* orientale ; celle-ci, par exemple, de la fête de la *Circoncision :* « *Ut fiat nobis eucharistia legitima in tuo Filiique tui nomine et Spiritus Sancti, in transformationem corporis ac sanguinis D. N. J. C., Unigeniti tui, per quem omnia creas,* » etc. Il faut remarquer toutefois que d'autres formules des mêmes liturgies ne contiennent rien de relatif à la *transformation* dont il est ici parlé ; que les rubriques placées avant ces formules supposent toujours la consécration déjà faite, et enfin, que les paroles qui précèdent celles que nous venons de transcrire peuvent très bien se rapporter à l'accomplissement antérieur du sacrifice. Il y est dit, en effet : *Hæc nos, Domine, instituta et præcepta retinentes, suppliciter oramus uti hoc sacrificium suscipere, et benedicere, et sanctificare digneris ;* or, *hoc sacrificium* désigne tout aussi justement la consécration déjà faite qu'une consécration encore imparfaite et complétée seulement par la demande qui suit.

B. — Historique de la controverse.

Quoi qu'il en soit du sens réel de ces formules, leur présence surtout dans les liturgies orientales a donné lieu à la controverse dont il s'agit. Il ne paraît pas, ainsi que nous l'avons dit plus haut, que la question ait jamais été débattue avant le XIVe siècle. Elle fut soulevée à cette époque par Nicolas Cabasilas dans son traité *De divino altaris sacrificio* où il soutient que l'invocation au Saint-Esprit ou l'*épiclèse* est *nécessaire* à la consécration. Il est difficile de bien se rendre compte du sens precis du sentiment de Cabasilas, car tantôt il paraît n'attribuer aucune efficacité aux paroles de Jésus-Christ prononcées par le prêtre, tantôt il semble en faire partie essentielle de la forme, mais toujours conjointement avec l'invocation. Toujours est-il qu'une fois lancée, cette opinion nouvelle trouva, à la fois, des adversaires et des défenseurs parmi les grecs. Siméon de Thessalonique la soutint à son tour, mais il ne paraît pas dénier toute efficacité aux paroles du Sauveur, et c'est l'*accomplissement intégral* et la *perfection* du sacrifice, qu'il attribue à l'*épiclèse*.

Marc d'Ephèse suivit à son tour Cabasilas ; comme celui-ci, il reste dans un certain vague, mais de la comparaison de tout son exposé il paraît résulter que, pour lui, la consécration est faite exclusivement par les paroles de l'invocation, et que les paroles du Sauveur, reproduites comme simple récit, n'ont pas d'autre vertu que celle de *préparer* les oblats à être changés au corps et au sang du Sauveur.

Cependant, au concile de Florence, les Grecs qui y prirent part reconnurent sans difficulté que la consécration est faite intégralement par les paroles de Jésus-Christ prononcées par le prêtre, et comme les Latins demandaient qu'il fût fait mention de cette déclaration dans le décret d'union, ils s'y opposèrent pour cette raison que leur Eglise semblerait ainsi condamnée pour une doctrine qu'elle n'avait jamais professée, attendu que l'accord sur ce point avait toujours existé.

Marc d'Ephèse n'en continua pas moins, de

retour en Orient, à défendre son opinion, et la division provoquée de nouveau par ses écrits contre le concile aidant, beaucoup de grecs le suivirent ici comme sur les autres points, de sorte qu'aujourd'hui on retrouve à peu près chez tous les théologiens grecs et russes, l'idée plus ou moins formellement exprimée que l'*épiclèse* est nécessaire à la consécration.

L'idée contraire persévéra néanmoins parmi de nombreux membres de l'Eglise grecque non unie, même après la rupture de l'union de Florence. Georges Corrésius regarde le sentiment de Cabasilas comme de tout point condamnable, puisque, dit-il, « on ne trouve aucun Père qui l'ait énoncé, aucun canon qui l'enseigne, et qu'il n'est pas conforme à la croyance de l'Eglise. » Plusieurs synodes grecs du XVII^e^ siècle partagent sur ce point ce que Corrésius appelle avec raison « la *croyance* de l'Eglise, » et dans des professions de foi formulées contre les protestants, à la demande de l'ambassadeur de France à Constantinople, ils attribuent la consécration aux seules paroles du Sauveur. Il en est ainsi des professions de foi de Païsios, métropolitain de Gaza, en 1666 ; du synode de Chypre, en 1668; des évêques de Chio, en 1672; des Grecs d'Antioche, en 1668, 1671 et 1675. (Voir *Perpétuité de la Foi).* De toutes les professions de foi formulées à cette époque, on ne voit que la *Confession de foi orthodoxe,* de Pierre Mogilas, celle de Denys, patriarche de Constantinople, et celle de sept évêques grecs, qui parlent de l'invocation comme partie de la forme de l'Eucharistie. On verra un peu plus loin ce qu'en pensent les autres Eglises orientales unies ou non unies [1].

De l'Orient où elle a pris naissance, la controverse a pénétré même en Occident. Le dominicain Ambroise Catharin, bien connu pour ses opinions excentriques, et le général des Franciscains, Christophe de Cheffontaines, furent les premiers à émettre le sentiment que les paroles de l'invocation sont partie intégrante et nécessaire de la forme de la consécration. Cette opinion resta la propriété exclusive de ses auteurs, jusqu'au moment où le P. Lebrun la reprit pour son compte dans son célèbre traité sur les *Cérémonies de la messe,* et la défendit ensuite dans un écrit spécial qui reçut l'approbation d'un certain nombre de docteurs de Sorbonne. Renaudot la soutint à son tour dans sa *Liturgiarum orientalium collectio,* et il fut suivi par Toutée qui, dans ses *Dissertations* sur les œuvres de saint Cyrille, déclare l'invocation nécessaire et affirme que, si les Pères latins disent le contraire, c'est uniquement parce que, dans la liturgie latine, l'invocation précède les paroles de Jésus-Christ (Migne, P. G., t. 33, p. 277). Tous ces auteurs que nous venons de nommer voyaient donc une invocation, identique pour le fond à l'*épiclèse* orientale, soit dans le *Veni, sanctificator Omnipotens,* soit dans les prières *Hanc igitur* ou *Supplices te rogamus.* Inutile d'ajouter qu'ils furent combattus par l'immense majorité des théologiens et qu'ils ne purent parvenir à faire école en Occident.

C. — Solution de la controverse.

Ce simple aperçu sur l'histoire de la controverse montre déjà que jamais, depuis sa première apparition, l'opinion de Cabasilas n'a pu réussir à s'imposer, même en Orient, à titre définitif, et qu'elle a subi un désastre complet au sein du catholicisme. L'examen que nous allons faire des raisons présentées par ses défenseurs montrera que ce désastre était mérité.

I. — C'est la présence de l'*épiclèse* dans les liturgies orientales qui, en même temps qu'elle donnait à Cabasilas l'occasion de lancer son opinion jusque-là inouïe, lui fournissait et a continué à fournir à ses partisans leur principal, et on peut tout aussi bien dire, leur unique argument. Cette invocation existe, impossible de le nier, et elle existe depuis l'antiquité la plus reculée, puisqu'on ne peut mettre en doute l'origine fort ancienne des liturgies orientales. Or, le sens obvie de l'*épiclèse* est bien manifestement celui d'une invocation demandant que le Saint-Esprit vienne *changer* le pain et le vin au corps et au sang du Sauveur ; ce qui suppose, non moins manifestement, que cette transformation est encore à accomplir ; et, par conséquent, que, dans la pensée des auteurs de l'*épiclèse,* la transsubstantiation n'est pas opérée par les seules paroles de Jésus-Christ. Voilà l'argument dans toute sa force.

Deux choses lui manquent surtout pour qu'il ait une réelle valeur : il faudrait connaître d'abord l'auteur ou les auteurs de cette formule qu'on nomme l'*épiclèse,* et ensuite le sens incontestable qu'elle a dans la pensée de son auteur.

1° Il faudrait connaître, avant tout, l'auteur de l'*épiclèse* : car, personne ne l'ignore, une formule ne peut être vraiment sacramentelle si elle ne vient de celui-là même qui a puissance sur l'essence du sacrement : toute formule qui ne peut se réclamer de cette origine, ne saurait revendiquer pour elle l'efficacité voulue pour produire le sacremeut. Or, et c'est là le premier et le plus grave défaut de l'argument, rien ne prouve que l'épiclèse ait cette origine sans laquelle elle ne peut avoir aucune efficacité pour la transsubstantiation ; tout, au contraire, concourt à démontrer qu'elle ne l'a pas.

Rien, disons-nous, ne prouve qu'elle ait cette origine absolument indispensable, et cela précisément parce que, dans l'état actuel de nos connaissances, son auteur est totalement inconnu. Tout, au contraire, prouve qu'elle n'a pas cette origine qui seule pourrait lui conférer l'efficacité, puisque, d'une part, la sainte Ecriture n'en fait aucune mention, n'y fait même pas la moindre allusion ;

[1] La doctrine catholique était si bien admise en Russie, à cette même époque, que deux moines grecs y ayant soutenu l'opinion de Cabasilas, ils furent combattus énergiquement par les prêtres et les laïques eux-mêmes ; la lutte dura pendant tout le règne de l'impératrice Sophie. (Voir Gagarin, *Le clergé russe,* p. 115).

d'autre part, la Tradition est non seulement muette sur cette origine, mais de plus, ainsi que nous le dirons bientôt, son témoignage concordant, tant en Orient qu'en Occident, place dans les paroles seules de Jésus-Christ la vertu de produire le mystère. La nouveauté seule de l'opinion de Cabasilas suffirait pour montrer que la tradition lui est opposée, car enfin, en une chose de cette importance, d'une pratique quotidienne dans toute l'Eglise, on ne peut supposer que le monde chrétien ait passé treize siècles dans l'ignorance de la forme vraie de l'Eucharistie.

Un seul Père de l'Eglise, saint Basile, a fait allusion à l'origine des formules qui précèdent et suivent les paroles de Jésus-Christ, c'est-à-dire de tout l'Ordinaire de la messe, ainsi que l'indique le contexte, et c'est pour déclarer que l'auteur en est inconnu, et qu'elles ont été transmises par tradition orale. *(De Spiritu Sancto,* c. XXVII, n. 66). Nous aurons à revenir bientôt sur ce texte du grand docteur de Césarée.

Concluons, en attendant, que tout concourt à prouver qu'on ne peut légitimement attribuer à l'*épiclèse* la vertu de transformer les espèces sacramentelles, parce que tout concourt à démontrer qu'elle n'a pas l'origine voulue pour avoir cette efficacité. Et encore n'avons-nous rien dit des différences notables qu'on constate entre les formules les plus anciennes ; ce qui, en la matière, n'est pas sans importance.

2° Le second défaut de l'argument n'est pas moins manifeste. Si le sens de l'*épiclèse* était certainement celui que veulent y voir Cabasilas et ceux qui l'ont plus ou moins suivi, supposé même que son auteur eût pu le lui donner, l'Eglise, ainsi que nous l'avons observé déjà, n'aurait pu l'ignorer pendant de si longs siècles. Or, il faudrait cependant en venir à cette conclusion, puisque nous ne trouvons, ni dans aucun concile, ni dans aucun des Pères, un seul commentaire autorisé qui expose ce sens et le déclare. Prétendre qu'elle le possède, c'est l'affirmer sans aucun fondement dans la tradition, et même, redisons-le encore, contre la tradition, alors que cependant la tradition seule peut être compétente pour le déterminer.

On a voulu trouver une confirmation de ce sens dans le passage indiqué de saint Basile, car ce saint Docteur y déclare :

> Nous ne nous contentons pas de ce que rappelle l'Apôtre ou l'Evangile, mais nous disons, avant et après, d'autres choses de grande importance pour le mystère, choses que nous tenons de la tradition non écrite.

Mais ce texte ne dit rien de ce qu'on voudrait lui faire dire.

Remarquons d'abord que saint Basile ne détermine pas du tout ici les *choses* ajoutées à ce que l'Evangile et l'Apôtre nous ont transmis sur le saint sacrifice. Vouloir prétendre que lorsqu'il parle d'*épiclèse* ou invocation dans la célébration du saint sacrifice, il entend parler spécialement de l'invocation au Saint-Esprit qui suit les paroles de Jésus-Christ, comme il le faudrait pour tirer quelque apparence de raison de ce texte, c'est une pure hypothèse contredite manifestement par le contexte, puisque saint Basile fait aussi bien allusion à ce qui *précède* qu'à ce qui *suit* les paroles de Jésus-Christ. De sorte que l'*épiclèse* dont parle le saint Docteur ne peut être que le canon de la messe, ou l'*anaphora*, au milieu duquel se trouve ce que nous ont transmis l'Evangile et l'Apôtre. Lors donc qu'il affirme que *ces choses*, celles qui précèdent aussi bien que celles qui suivent, ont « une grande importance pour le mystère, » ou bien il faut dire que cette *importance* ne va pas jusqu'à en faire partie essentielle de la forme de l'Eucharistie, ou bien dire que tout le canon fait partie essentielle de cette forme, ce qui serait prêter au saint Docteur une erreur manifeste. Comme saint Basile, l'Eglise a toujours attaché une grande importance au canon de la messe, mais jamais, pas plus d'ailleurs que ce saint Docteur, elle n'est allée jusqu'à le considérer comme chose essentielle à l'instar d'une formule sacramentelle. Saint Basile le considérait si peu comme essentiel qu'il l'a lui-même *abrégé*, si l'on en croit les auteurs grecs qui lui attribuent la composition de la liturgie connue sous son nom.

II. — A ce premier argument, les partisans de Cabasilas se sont efforcés d'en adjoindre un second tiré des Pères de l'Eglise. Outre le passage de saint Basile examiné ci-dessus, Macaire cite encore saint Irénée, Origène, saint Cyrille de Jérusalem, saint Augustin, saint Proclus, saint Jean Damascène, saint Grégoire de Nysse, saint Jérôme, saint Ambroise, Théodore d'Héraclée et Théophylacte. *(Théol. dogm. orthod.*, t. II, p. 454). Or, tous les passages recueillis par ce théologien et qu'on peut lire à l'endroit cité, à l'exception de ceux de saint Cyrille de Jérusalem qui méritent un examen à part, parlent uniquement : d'*invocation à Dieu*, de *prière*, de *prière sacramentelle*, de *prières sollicitant l'infusion du Saint-Esprit;* mais sans en faire l'application à telle ou à telle partie du canon, sans une seule expression qui permette de conclure que les Pères visent directement l'*épiclèse* qui suit les paroles de Jésus-Christ, sans jamais citer les paroles mêmes du Sauveur. Ce qui prouve clairement à tout esprit non prévenu que les Pères dont il s'agit parlent en bloc du saint sacrifice, dans les passages cités, sans se préoccuper de la pensée de déterminer les paroles essentielles de la consécration. Macaire l'a si bien senti qu'il se contente de transcrire ces vagues expressions sans les faire suivre d'un commentaire ou d'une réflexion quelconques. Mais, et ceci est beaucoup plus grave de la part d'un théologien qui pose en auteur sérieux, il ne cite aucun des passages dans lesquels les Pères parlent directement et explicitement de la parole qui opère la transsubstantiation, et il n'essaie même pas un semblant de réfutation de la preuve qu'en tirent les théologiens catholiques. C'est un aveu d'impuissance qu'il était utile de signaler et qui montre

combien sont trompés les *orthodoxes* qui, dans la confiance aveugle qu'ils donnent à certains de leurs auteurs, sont condamnés à ne voir que sous un faux jour les questions que l'intérêt seul de la vérité devrait porter à mettre en pleine lumière.

Avant de suppléer au silence calculé de Macaire, disons un mot des passages de saint Cyrille de Jérusalem cités en faveur de la thèse de Cabasilas. Voici ces passages tels qu'ils sont transcrits par le théologien russe :

> Le pain et le vin de l'Eucharistie, avant l'invocation toute sainte de la Trinité adorée, n'étaient rien de plus que du pain et du vin; mais après l'invocation, le premier devient le corps du Christ, le second le sang du Christ. (Cath. Myst., I, n. 7). — Le pain de l'Eucharistie, après l'invocation du Saint-Esprit, n'est plus du simple pain, c'est le corps du Christ. (Cat. Myst., III, n. 3). — Après cela (c'est-à-dire après l'hymne des séraphins), sanctifiés par ces chants spirituels, nous prions le Dieu de miséricorde d'envoyer son Esprit-Saint sur ces dons exposés devant Lui, afin qu'Il fasse de ce pain le corps du Christ et de ce vin le sang du Christ; car, sans nul doute, tout ce que touche le Saint-Esprit est sanctifié et changé. (Cat. Myst., V, n. 7).

Il faut observer d'abord que les deux premiers passages ici cités sont tirés de discours ne se rapportant pas à la sainte Eucharistie, et ne constituent, dans la bouche du saint docteur, que des termes de comparaison : le premier avec les oblations faites aux démons par les païens, le second avec le sacrement de confirmation. C'est donc le 3e passage, tiré de l'explication même de la liturgie faite par saint Cyrille, qui doit surtout attirer l'attention, parce que là le saint Docteur traite *ex professo* du saint sacrifice. Or, ce texte, qui serait d'ailleurs le plus explicite, pas plus que les autres, ne porte avec lui la désignation précise de l'invocation à laquelle il est fait allusion. Cette invocation est-elle avant les paroles du Sauveur, est-elle après, dans l'ordre de la liturgie? Saint Cyrille ne le dit pas, ou plutôt il exprime très bien qu'il vise ici toute la partie de la liturgie qui s'étend depuis le *Sanctus*, jusqu'aux prières pour l'Eglise, pour les fidèles, etc., puisqu'il ne consacre à toute cette partie que ce court nº 7 de son instruction. En concluera-t-on, comme la logique le demanderait, que toute cette partie de la messe constitue la forme essentielle de l'Eucharistie, ou bien voudra-t-on appliquer à telle ou telle partie ce que le saint Docteur dit du tout? La première conclusion, la seule admissible cependant si l'on prenait à la lettre les expressions de saint Cyrille, est évidemment insoutenable; la seconde est du pur arbitraire. Il faudrait d'ailleurs, pour tirer une conséquence tant soit peu vraisemblable des paroles de saint Cyrille en faveur de l'opinion de Cabasilas, connaître exactement le texte de la liturgie qu'il exposait aux fidèles. Est-ce l'*anaphora* de saint Jacques telle qu'on la retrouve au livre VIII des *Constitutions apostoliques*, ou une autre, semblable sans doute, mais pas absolument identique? Nous l'ignorons absolument. Et c'est sur un texte inconnu, expliqué de la manière vague et indéterminée qu'on vient de voir, que l'on voudrait s'appuyer pour faire de saint Cyrille un partisan de l'opinion nouvelle de Cabasilas! D'autant plus que l'*épiclèse* des *Const. Apost.* demande à Dieu, non la *transformation* des saintes espèces, mais « qu'il fasse paraître que le pain est le corps du Christ... pour l'affermissement, etc. »

Il y a plus encore : on a remarqué sans doute que saint Cyrille ne fait là aucune mention des paroles de Jésus-Christ, pas plus que si elles n'existaient pas; il agit de même lorsque, dans ses catéchèses, il parle du baptême et de la confirmation : il ne mentionne pas la forme de ces sacrements et se contente de décrire le rite sans indiquer ce qu'il y a d'essentiel dans les paroles qui l'accompagnent. C'est que lié par la loi du secret dont il parle lui-même en plusieurs endroits, il n'a pas voulu manifester clairement, dans ses immortelles catéchèses, la forme des sacrements, pas plus pour l'Eucharistie que pour le baptême et pour la confirmation, tout en attribuant à l'action de l'Esprit-Saint l'admirable changement survenu sur l'autel.

Il est cependant plus clair dans un autre passage que Macaire se garde bien de citer (Cat. Myst., IV, n. 1), où il dit, en parlant de Notre-Seigneur, et après avoir reproduit le récit de saint Paul sur l'institution de l'Eucharistie :

> Lors donc que Lui-même a déclaré et dit en parlant du pain : *Ceci est mon corps*, qui osera désormais en douter? Et lorsqu'il a dit et affirmé : *Ceci est mon sang*, qui jamais en doutera, et osera dire que ce n'est pas son sang?

Ce qui indique bien que, pour saint Cyrille, la parole efficiente de l'Eucharistie est la parole même du Sauveur, autrement son raisonnement serait sans valeur pour convaincre les fidèles, puisque, dans l'hypothèse contraire, cette parole n'aurait pas, dans la bouche du prêtre qui la prononce à l'autel, la même efficacité qu'elle a eue, une première fois, sur les lèvres de Jésus-Christ.

III. — La tradition qui, on vient de le voir, ne fournit pas le plus léger appui au sentiment de Cabasilas et de l'encyclique, est au contraire très explicite en faveur de la doctrine catholique faisant des seules paroles de Jésus-Christ la forme essentielle de l'Eucharistie. Nous nous contenterons de reproduire ici les témoignages de ceux des Pères qui, comme saint Cyrille, ont décrit le rite de l'Eucharistie, et de ceux à qui est attribuée la composition d'une liturgie : ces derniers surtout sont particulièrement qualifiés pour nous renseigner sur le sens de l'*épiclèse* qu'ils ont insérée dans leur œuvre, soit en la formulant de toutes pièces, soit en modifiant plus ou moins une formule plus ancienne.

Saint Justin, après avoir décrit brièvement la liturgie de son temps, ajoute :

> Nous ne prenons pas ces dons comme un pain et un breuvage ordinaires; mais de même que, par la parole

de Dieu, Notre-Seigneur Jésus-Christ a été fait chair, ...ainsi cet aliment, *consacré par la parole du Christ*, est sa chair et son sang. C'est cet aliment qui nourrit notre sang et notre chair, selon le changement qui s'est opéré. Tel est l'enseignement qui nous a été transmis, car les Apôtres, dans leurs écrits appelés Evangiles, nous ont appris que Jésus leur avait ordonné de faire ainsi. Ayant pris, en effet, du pain et rendu grâces, il dit : Faites ceci en mémoire de moi ; ceci est mon corps, et de même, après avoir pris le calice et rendu grâces, il dit également : Ceci est mon sang ; et c'est à eux seuls qu'il a confié ce ministère. (1re Apol., 66 et 67).

Ces paroles n'ont pas besoin de commentaire, elles sont assez claires par elles-mêmes, en particulier celles que nous avons soulignées.

Saint Basile *(Regul. Brev.*, R. 172), écrit :

La conviction nous est donnée par la foi très certaine que nous avons aux paroles du Christ qui a dit : Ceci est mon corps, qui est livré pour vous : faites ceci en mémoire de moi.

Or comment cette parole produirait-elle la conviction à la présence réelle du Sauveur en celui qui le reçoit, car c'est des communiants actuels que parle le saint Docteur, si elle n'était pas aussi efficace aujourd'hui qu'elle l'a été la première fois qu'elle a été prononcée ?

Plus catégoriques encore sont les paroles suivantes de saint Jean Chrysostome, auteur, lui aussi, d'une liturgie :

Le prêtre est là remplissant son ministère et prononçant les paroles, mais la puissance et la grâce sont de Dieu. Il dit : *Ceci est mon corps :* c'est cette parole qui transforme les dons offerts. Et comme la parole que Dieu avait dite autrefois : « Croissez et multipliez-vous, et remplissez la terre », prononcée une seule fois, reçoit son effet dans toute la suite des temps... de même cette autre parole, dite autrefois, parfait le sacrifice sur chaque table sacrée, dans toutes les églises, depuis ce jour, jusqu'à présent et jusqu'à l'avènement du Seigneur. (1re Hom. *sur la trahison de Judas*. Migne, Pat. G., T. 49, p. 380).

Même pensée aussi clairement exprimée dans la *2e homélie sur la 2e Ep. à Tite*, et dans la *2e homélie sur la trahison de Judas* où le saint Docteur parle ainsi : « *Ceci est mon corps*, dit le prêtre, et cette parole transforme les oblations. »

Saint Ambroise auquel la liturgie de Milan est quelquefois attribuée n'est pas moins explicite que le grand Docteur de Constantinople. Après avoir parlé de plusieurs miracles de l'Ancien Testament, il ajoute :

Que dirons-nous de la consécration divine, dans laquelle opèrent les propres paroles du Sauveur ? Car ce sacrement que vous recevez est accompli par la parole du Christ. Que si la parole d'Elie a eu assez d'efficacité pour faire descendre le feu du ciel, la parole du Christ n'aura-t-elle pas la puissance de changer l'espèce des éléments ? Vous avez lu de l'œuvre entière de la création : « Il a dit, et tout a été fait, etc. », la parole du Christ qui a pu faire de rien ce qui n'était pas, ne pourra-t-elle donc changer en une autre chose ce qui est déjà ? *(De Mysteriis*, c. 9, n. 52).

Voir aussi le n. 54, où le saint Docteur exprime non moins énergiquement la même idée, ainsi que dans le traité *De Sacramentis*, l. IV, c. 4, où il est dit :

Comment le pain peut-il devenir le corps du Christ ? Par la consécration. Mais la consécration, par quelles paroles et par les paroles de qui se fait-elle ? Par les paroles du Seigneur Jésus. Ce qui précède, en effet, est dit par le prêtre pour louer Dieu, prier pour le peuple, les rois et les autres ; mais quand arrive le moment de consacrer le vénérable sacrement, le prêtre ne se sert plus de ses propres paroles, mais des paroles du Christ. C'est donc la parole du Christ qui parfait le sacrement.

Quelques critiques ont prétendu, il est vrai, que ce dernier traité n'est pas de saint Ambroise lui-même, mais on ne peut, en toute hypothèse, en placer la composition après le vie siècle, comme le reconnaissent d'ailleurs ces mêmes critiques ; de sorte que nous avons bien là un témoin de la foi de l'Eglise ancienne.

Saint Isidore écrit à son tour *(Epist. VII, Redempto*, n. 2) :

Les paroles de Dieu dites par le prêtre dans son sacré ministère : *Ceci est mon corps*, puis le pain de froment et le vin mêlé d'eau, voilà ce qui appartient à la substance du sacrement... le reste ne lui appartient qu'à titre de convenance.

IV. — Nous pourrions terminer ici les citations des Pères, s'il n'y avait quelque utilité à mettre en relief la tactique de Macaire, au sujet des textes qu'il a présentés comme favorables à la thèse de Cabasilas, et qu'il soutient lui-même. Elle consiste simplement à attribuer à un passage ambigu, ou à des expressions vagues et indéterminées, un sens favorable à ses idées, sans tenir compte de la doctrine de ces mêmes Pères clairement formulée ailleurs ou même dans le contexte dont il extrait la citation. C'est ainsi qu'il présente ici comme favorable à sa thèse saint Irénée, parce que ce docteur dit dans un passage que « moyennant l'invocation de Dieu » le pain cesse d'être un pain terrestre, sans tenir compte de ce fait qu'en plusieurs endroits du même traité *Contra hæreses*, avant comme après le texte cité, saint Irénée attribue uniquement la consécration à la *parole de Dieu*, c'est-à-dire aux paroles de Jésus-Christ qu'il rappelle (l. IV, c. XVII, n. 5 ; l. V, c. II, n. 3) : ce qui montre dans quel sens doit être entendue l'expression vague et indéterminée d'*invocation* du texte cité par Macaire.

De saint Grégoire de Nysse, il transcrit en note ce petit membre de phrase : « le pain est sanctifié par la parole de Dieu et la prière, » et il supprime tout le contexte dans lequel le saint Docteur explique fort bien sa pensée et dit expressément : « Le pain est changé par la parole de Dieu, ...il est changé par le Verbe en son corps, suivant ce qui a été dit par le Verbe : *Ceci est mon corps*. (Orat. Catech., c. XXXVII).

Même procédé pour saint Jean Damascène ; Macaire cite une coupure du l. IV, c. XIII, n. 38, du traité *de Fide Orthodoxa*, où il est dit, en effet : « Le pain et le vin mêlé d'eau sont changés au corps et au sang du Christ par l'invocation et la venue de l'Esprit-Saint. » Mais, outre qu'il n'indique pas la nature de cette invocation, quelques

lignes auparavant, dans ce même passage, saint Jean Damascène avait dit en parlant de la manière dont s'accomplit le mystère : « Rien de plus certain et de mieux exploré pour nous que la vérité et l'efficacité de la parole toute-puissante de Dieu ; quant au mode lui-même, nous ne pouvons le comprendre. » Et lorsqu'il déclare ici que nous avons une pleine certitude de l'efficacité de la parole divine, le docteur tire simplement la conclusion de ce qu'il vient de dire précédemment, au n. 36, où par plusieurs exemples qu'il donne de cette efficacité, il conclut à la même puissance de cette parole pour produire la sainte Eucharistie, et cela dans les termes suivants : « Au commencement Dieu a dit : « Que la terre produise l'herbe « verdoyante, » et jusqu'à ce jour, arrosée par la pluie et sous l'impulsion et la force du précepte divin, la terre produit ses fruits. Il a dit de même : « Ceci est mon corps, » et : « Ceci est mon sang, » et « Faites ceci en mémoire de moi, » et en vertu de cet ordre tout-puissant, cela se fait ainsi, jusqu'à ce qu'il vienne. » Que s'il ajoute immédiatement après : « La pluie survient sur cette nouvelle moisson au moyen de l'invocation, c'est-à-dire que la vertu de l'Esprit-Saint la couvre de son ombre, » c'est parce que, comme il le dit encore : « Tout ce que Dieu fait, il l'accomplit par l'opération de l'Esprit-Saint, et ce qui est ici accompli maintenant au-dessus du cours de la nature, l'est également par l'opération de l'Esprit-Saint. » C'est donc pour montrer que c'est l'action divine de l'Esprit-Saint qui produit le changement sur l'autel que saint Jean Damascène parle de l'*invocation*, tout en montrant clairement que les paroles du Sauveur ont seules la vertu de la faire intervenir.

Mais c'est assez insisté sur le procédé de Macaire. Il reste à conclure de tout ce qui précède que la tradition est unanime pour assigner les paroles de Jésus-Christ comme la *forme* de l'Eucharistie, et que, par conséquent, Cabasilas, Macaire et la récente encyclique vont manifestement contre la tradition de l'Eglise des neuf premiers siècles, lorsqu'ils veulent la trouver intégralement ou partiellement dans l'*épiclèse* ou invocation au Saint-Esprit qui suit les divines paroles. L'innovation, car il y en a une, est donc le fait, non de l'Eglise romaine gardienne de la tradition des Pères, mais des modernes théologiens gréco-russes.

D. — Quel est le sens de l'épiclèse ?

Ce que nous avons dit jusqu'ici prouve bien que l'*épiclèse* ne peut pas être considérée comme la forme de l'Eucharistie, mais ne résoud que d'une manière indirecte la difficulté que fait naître sa présence dans les liturgies orientales et à la place que l'on sait, c'est-à-dire après les paroles de la consécration. Il reste à dire un mot des explications données pour justifier cette anomalie qui ne peut être évidemment qu'apparente, puisque les Pères, qui sont considérés comme les auteurs des liturgies et qui, très certainement, en ont fait usage, n'hésitent pas à placer dans les paroles du Sauveur toute la vertu du mystère.

Il est bon de remarquer, avant tout, que les liturgies orientales et mêmes celles de saint Jean Chrysostome et de saint Basile, se prêtent fort bien à une conciliation avec la doctrine traditionnelle sur la forme de l'Eucharistie, en ce sens que les actes ou expressions qui accompagnent les paroles du Sauveur ou qui les suivent immédiatement, avant l'invocation à l'Esprit-Saint, insinuent assez clairement que la transsubstantiation a déjà été accomplie. C'est ainsi que, dans toutes ces liturgies, les paroles du Sauveur sont suivies de l'*Amen* récité par le peuple, et, en quelques-unes, plusieurs fois répété et accompagné d'expressions de foi au mystère plus explicites encore. Or cet acte de foi suppose manifestement le mystère déjà accompli, ainsi que ces autres paroles qui précèdent également l'*épiclèse* : « *tua ex tuis tibi offerimus*, » prononcées par le célébrant, et la réponse du peuple : « Nous vous louons, nous vous bénissons, nous vous rendons grâces et nous vous prions, Seigneur notre Dieu. »

Cela étant, quelques auteurs, en particulier Arcudius, Néophyte Rhodinus, tous les deux grecs-unis, et dont le sentiment est adopté par Goar, ont tenté de supprimer la difficulté en donnant de l'*épiclèse* de la liturgie de saint Jean Chrysostome, que nous prenons pour exemple, la traduction suivante : « Faites que ce pain, corps précieux de votre Christ, et ce qui est dans le calice, sang précieux de votre Christ, que vous avez changé par votre Saint-Esprit, deviennent pour les communiants... etc. » Cette traduction, qui n'a rien de forcé si on considère comme un aoriste le mot qui signifie l'*action de changer* dans la liturgie, est encore corroborée par ce fait signalé par Rhodinus, que beaucoup de manuscrits portent entre parenthèses le membre de phrase indiquant l'action du Saint-Esprit. Mais, pour que cette solution fût pleinement acceptable, il faudrait que les liturgies orientales non grecques pussent s'en accommoder, ce qui n'est pas. Au lieu donc de chercher par ce moyen à supprimer la difficulté, mieux vaut la regarder en face et lui trouver une solution satisfaisante pour tous.

Une observation importante se présente d'abord. On ne peut méconnaître que les liturgies orientales surtout attribuent, dans le mystère de l'Eucharistie, une action particulière au Saint-Esprit, et en cela elles sont d'accord avec la doctrine des Pères qui, on l'a vu un peu plus haut pour saint Jean Damascène, présentent le Saint-Esprit comme agissant ici spécialement, ainsi qu'il a agi dans l'Incarnation du Verbe. Cette action de l'Esprit-Saint, manifestée aussi dans les autres sacrements où il est spécialement invoqué dans les rituels orientaux, même quelquefois après que les paroles essentielles ont été prononcées, se rattache au principe général en vertu duquel les œuvres de *sanctification* sont attribuées à la troisième personne de la très sainte Trinité. Il n'y a donc pas à

méconnaître cette action du Saint-Esprit dans l'Eucharistie, mais il faut en déterminer la nature, dès lors qu'elle existe véritablement.

Ceci une fois admis, voici comment le savant cardinal Bessarion a résolu la difficulté. Partant de ce principe que les espèces sacramentelles représentent à la fois et le corps réel du Sauveur, et son corps mystique, c'est-à-dire son Eglise, dont tous les membres doivent être unis et consommés dans l'unité principalement par la communion au corps réel de Jésus-Christ, il en conclut que les paroles de la consécration réalisent la première signification des espèces sacramentelles en rendant Jésus-Christ présent sur l'autel. Mais la seconde signification, qui suppose la première réalisée et qui ne peut être réalisée que par elle, est, au premier chef, une œuvre de sanctification pour laquelle est demandée, dans l'*épiclèse*, l'intervention du Saint-Esprit, afin que l'Eucharistie, sacrifice et sacrement à la fois, produise, sous ce double rapport, tous ses effets dans l'âme des fidèles et réalise ainsi la seconde signification des espèces sacramentelles pour la production du corps mystique du Christ. Le changement qui est demandé par l'Esprit-Saint n'est donc point la transsubstantiation elle-même déjà réalisée, mais un changement relatif aux effets de l'Eucharistie dans l'âme des fidèles, ainsi que l'indique la suite de l'invocation : « afin qu'il devienne pour les communiants..., etc. »

Cette explication est d'autant plus plausible que le terme qui crée précisément la difficulté et qui exprime l'idée de *changement* dans la liturgie de saint Jean Chrysostome, la plus récente, est remplacé par un autre qui exprime celle de *manifestation* dans celle des *Constitutions Apostoliques* et dans celle de saint Basile.

A cette première explication, le savant cardinal en a joint une seconde non moins remarquable et qui se résume à ces points principaux. La transsubstantiation étant un effet de la toute-puissance divine commun aux trois personnes, il convient de les invoquer successivement dans ce grand acte. Or, cette invocation successive, se rapportant à un acte qui s'accomplit en un instant indivisible, ne peut se faire qu'à des moments différents, bien qu'elle soit une dans son objet comme dans son terme ; mais il n'en reste pas moins vrai que ce qui se trouve avant la consécration, aussi bien que ce qui la suit, se rapporte à la consécration elle-même : ce qui est dit avant pour la préparer, et ce qui est dit après pour confirmer la vérité du mystère accompli. Lors donc qu'on invoque l'action de l'Esprit-Saint après la consécration, c'est pour montrer que la transsubstantiation, à laquelle il coopère effectivement, ne s'est pas accomplie sans son intervention implicitement exprimée dans l'acte consécrateur lui-même, mais que les auteurs de la liturgie ont tenu à rendre plus manifeste en l'exprimant d'une manière explicite. Ne pouvant le faire au moment même de la consécration, ils l'ont fait après, mais cela importe peu, dès lors que sa relation à l'acte consécrateur déjà accompli est sauvegardée.

Et ainsi l'*épiclèse* indique à la fois l'action de l'Esprit-Saint dans l'acte même de la consécration, et cette même action que, par l'invocation, on lui demande d'exercer, pour la sanctification des fidèles, par l'Eucharistie sacrifice et sacrement. Ainsi est également évitée la contradiction que l'opinion de Cabasilas et de l'encyclique suppose entre la doctrine clairement exprimée par les Pères et par toute la tradition, et les vénérables monuments liturgiques de l'Orient. On a vu précédemment que de nombreux auteurs Grecs ou Russes, même plusieurs synodes, ont admis longtemps après Cabasilas la doctrine traditionnelle. Elle a été professée également par les autres Eglises orientales non grecques ; les Arméniens s'en étaient clairement expliqués dans leur concile de Sis, en 1342 (Rép. 66), et ils firent une réponse identique dans un synode d'Alep, en 1668 ; une réponse du patriarche des coptes, Mathieu, exprime aussi la doctrine traditionnelle en 1672 ; les nestoriens l'admettent aussi dans le texte même de leurs liturgies, ainsi qu'on l'a vu précédemment, etc. Inutile d'ajouter que tous les catholiques orientaux pensent de même.

Concluons donc, encore une fois, que c'est l'encyclique de Constantinople et ceux dont elle s'est inspirée, qui sont en opposition avec l'Eglise œcuménique des neuf premiers siècles, et non l'Eglise romaine, qui en a conservé fidèlement la doctrine.

VI. — LA COMMUNION SOUS UNE SEULE ESPÈCE

La différence pratique qui existe entre l'Eglise orientale et l'Eglise latine sur la manière dont les fidèles participent à la sainte Eucharistie, ne pouvait manquer d'inspirer un nouveau grief à l'encyclique de Constantinople. On sait, en effet, que l'Eglise grecque a conservé et conserve encore l'usage de donner la communion aux fidèles sous les deux espèces, tandis qu'en Occident on ne la donne que sous l'espèce du pain. L'Encyclique condamne naturellement la pratique occidentale, et elle le fait dans les termes suivants :

> L'Eglise une, sainte, catholique et apostolique des sept conciles œcuméniques, conformément au précepte du Seigneur : « Buvez tous de ceci, » donnait à tous les fidèles le calice sacré, dans la sainte communion. Or, l'Eglise papale a innové sur ce point, à partir du IX^e^ siècle, en privant les laïques du saint calice, contre l'ordre du Seigneur et la pratique universelle de la primitive Eglise, ainsi que contre l'enseignement de plusieurs d'entre les anciens évêques de Rome.

I. — Ici encore on se trouve en présence d'une accusation qui aurait demandé un peu plus de précision de la part des rédacteurs de l'encyclique. On doit supposer, en effet, et d'ailleurs rien dans le texte cité ne semble indiquer le contraire, qu'ils admettent avec nous que Notre-Seigneur est présent tout entier sous chacune des espèces, et que

le recevoir sous une, c'est recevoir aussi bien son corps sacré que son sang précieux. La doctrine de l'Eglise grecque moderne est formelle sur ce point et a été clairement exposée dans les professions de foi formulées contre les protestants. Il faut donc conclure que, communier sous les deux espèces ou sous une seule, c'est recevoir, aussi bien dans un cas que dans l'autre, Notre-Seigneur tout entier, conformément à la vraie doctrine commune aux deux Eglises : sur ce point pas de divergence.

Mais l'encyclique insinue assez clairement qu'il y a, pour les fidèles aussi bien que pour les prêtres, un précepte divin de communier sous les deux espèces. De sorte que, ne faire communier que sous une seule espèce serait violer constamment un précepte de Dieu. Dans ce cas la différence de pratique entre les deux Eglises ne serait pas seulement une question de discipline, mais elle aurait une bien autre importance : le désaccord porterait, en effet, sur un précepte émanant de Notre-Seigneur lui-même, précepte dont l'une admettrait l'existence comme base de sa pratique, tandis que l'autre ne reconnaissant pas là un vrai précepte, s'en autoriserait pour se permettre une pratique contraire. Telle est bien, ce semble, l'opposition que l'encyclique trouve dans la pratique des deux Eglises et la raison qui lui fait condamner, encore ici, l'Eglise romaine.

Macaire sur ce point va encore plus loin que l'encyclique et déclare que « communier au corps et au sang du Seigneur, c'est une nécessité absolue et un devoir essentiel pour tout chrétien. » Et pour qu'on ne se méprenne pas sur sa pensée, il ajoute quelques lignes après :

> De même que pour entrer dans le royaume de grâce de Jésus-Christ, l'homme doit nécessairement renaître de l'eau et du Saint-Esprit dans le sacrement du baptême, de même aussi, pour se fortifier et croître dans la vie de la grâce que doit couronner la vie éternelle, le chrétien doit nécessairement s'alimenter d'une nourriture vivifiante dans le sacrement de l'Eucharistie. (T. II, p. 483).

De sorte que la communion *sous les deux espèces*, puisque c'est de celle-là qu'il parle dans toute la thèse, est tenue par lui comme nécessaire de *nécessité de moyen*. Il est vrai qu'avec une logique peu enviable, il se réfute lui-même immédiatement après et contredit ce qu'il vient d'affirmer, en admettant que le baptême seul suffit au salut de ceux qui meurent avant d'avoir participé au corps et au sang du Sauveur, pourvu qu'ils n'aient pas omis la communion par *indifférence* ou *obstination* : ce qui, évidemment, ne peut s'entendre que d'une nécessité de precepte.

Quoiqu'il en soit de la logique de Macaire, il est bien certain que beaucoup d'auteurs grecs et russes voient, dans la pratique de la communion sous une seule espèce, la violation d'un précepte divin. Cependant c'est là une des questions de controverse assez récente puisque, avant ni pendant le concile de Florence, il n'en avait jamais été parlé entre grecs et latins. Ce n'est donc qu'après ce concile que certains auteurs, entre autres le patriarche Jérémie, dans ses réponses aux protestants, et Pierre Mogilas, dans sa confession de foi orthodoxe, ont déclaré qu'il était *nécessaire*, pour accomplir le précepte du Sauveur, de communier sous les deux espèces. Ce sentiment est devenu depuis assez général parmi les auteurs gréco-russes, sans cependant entraîner l'unanimité absolue ; il s'en trouve, en effet, qui rangent la question dans le domaine de la discipline ecclésiastique, et avec raison, et qui ne trouvent pas en cela une divergence à relever.

II. — Il est inutile d'insister sur cette vérité : que la communion sous les deux espèces n'est pas nécessaire de nécessité de moyen ; cela résulte très clairement de la vraie doctrine sur la présence de Notre-Seigneur tout entier sous chacune des espèces, et sous quelque fragment que ce soit des espèces. D'ailleurs la sainte communion elle-même n'étant pas nécessaire de nécessité de moyen pour le salut, à plus forte raison ne peut-on soutenir cette nécessité pour l'une ou pour l'autre espèce prise séparément.

Mais, peut-on inférer, comme le fait l'encyclique, soit des paroles de Notre-Seigneur, soit de l'usage de l'Eglise des premiers siècles, soit enfin des lettres des Souverains Pontifes auxquelles elle fait allusion, un précepte divin de communier sous les deux espèces, de telle sorte que celui qui communie seulement sous une espèce soit en opposition avec un ordre manifeste et obligatoire de Notre-Seigneur ? Examinons brièvement chacune de ces raisons.

Le précepte divin relativement au précieux sang, puisque c'est sur cette partie seulement que porte la divergence, se trouverait dans les paroles de Notre-Seigneur : « Buvez en tous. » Or il est bien évident que, dans leur sens prochain et immédiat, ces paroles se rapportent à ceux qui étaient à table avec Jésus-Christ lorsqu'il les prononça, c'est-à-dire aux apôtres et à ceux qui devaient leur succéder dans le ministère sacerdotal, de même que celles qui suivent la consécration du pain : « Faites ceci en mémoire de moi. » On ne peut donc rien en conclure pour les simples fidèles, à moins que l'Eglise ou une tradition constante ne déclare qu'elles ont aussi ce second sens, car seule elle a le droit d'interpréter souverainement la sainte Ecriture.

Or l'Eglise, loin de voir dans ces paroles un précepte formel du Sauveur pour tous les fidèles, a montré clairement par sa pratique constante qu'elle ne les a jamais entendues dans ce sens. La chose est évidente pour l'Eglise latine qui depuis des siècles a supprimé l'usage du calice aux fidèles : c'est précisément pour cela qu'elle est incriminée par l'encyclique. Mais cette même pratique condamnée par l'encyclique a été aussi constamment en vigueur dans l'Eglise universelle des neuf premiers siècles, et, qui plus est, elle continue à exister dans l'Eglise grecque elle-même,

moins généralisée, il est vrai, mais aussi constante.

Il suffira pour le démontrer, de signaler quelques usages de la primitive Eglise dont plusieurs sont encore maintenus dans l'Eglise grecque. *a*) L'usage de donner la communion aux petits enfants, immédiatement après le baptême, sous la seule espèce du vin, est très ancien, puisque saint Cyprien en fait déjà mention. Cet usage est encore observé par plusieurs Eglises orientales et en particulier par l'Eglise grecque. *b*) Non moins général était, dans l'antiquité, l'usage d'emporter dans les maisons le corps sacré de Jésus-Christ pour s'en communier ensuite : tous les anciens Pères en parlent, et ne soulèvent aucun blâme contre cette pratique universelle qui a longtemps persévéré en Orient parmi les moines, ainsi que l'attestent de nombreux documents du moyen âge. Saint Basile aurait, d'après sa biographie attribuée à saint Amphiloque d'Icone, son ami, conservé pendant plusieurs années une portion de la sainte Eucharistie, sous la seule espèce du pain, pour s'en communier en viatique. *c*) On sait aussi que dans la primitive Eglise on avait coutume de distribuer aux enfants les parcelles du pain consacré qui restaient après la communion des fidèles. *d*) Un quatrième fait non moins bien constaté est la pratique de n'administrer le saint viatique aux malades que sous une seule espèce, généralement celle du pain. Cette pratique existe encore aujourd'hui dans l'Eglise grecque non unie, où l'on consacre, le jeudi saint, un pain conservé ensuite toute l'année pour servir à la communion des infirmes. *e*) Enfin, encore aujourd'hui l'Eglise grecque célèbre pendant tout le grand carême la messe des présanctifiés, cinq fois la semaine, avec la seule espèce du pain consacré le dimanche pour les cinq jours qui suivent, et le prêtre lui-même ne communie alors que sous l'espèce du pain.

On voit par là que si l'usage commun était de distribuer la sainte Eucharistie aux fidèles sous les deux espèces, il y avait à cette pratique de nombreuses et constantes exceptions, encore admises pour la plupart en Orient, et qui montrent avec évidence que jamais l'Eglise n'a reconnu un précepte divin pour tous les fidèles de recevoir les deux espèces sacramentelles.

III. — Mais Macaire, tout en admettant le fait de ces multiples exceptions, prétend qu'on ne peut rien en conclure contre l'existence du précepte, et cela pour des raisons qu'il est bon de faire connaître. D'abord pour le précieux sang donné aux petits enfants, il insinue qu'il y a là communion sous les deux espèces, parce que les deux espèces étant ensemble dans le calice, elles sont « pour ainsi dire fondues ensemble. » Comme si le fait d'avoir imprégné l'espèce du pain donnait à celle du vin la propriété d'être à la fois les deux ! Il ajoute, il est vrai, que cette sorte de communion n'est admise que comme une nécessité. Mais où est, pour les petits enfants, la nécessité de communier, alors que Macaire lui-même a dit, un peu plus haut, dans la même thèse, que cette nécessité n'était que relative et ne privait de la vie éternelle que les indifférents et les obstinés, non les petits enfants ? Seraient-ils par hasard soumis au précepte, eux qui sont incapables d'obligation ?

Non moins concluantes sont les raisons qu'il apporte pour dénier toute valeur aux autres faits rapportés ci-dessus. La première qu'il met en avant est celle-ci : « L'Eglise orthodoxe a toujours donné et donne encore comme viatique aux malades le corps du Seigneur pénétré de son sang. » Or, aucun document parmi tous ceux qui parlent du viatique donné aux malades sous la seule espèce du pain, dans l'ancienne Eglise, ne fait mention de l'intinction que Macaire affirme gratuitement avoir toujours existé. Nous verrons tout à l'heure, à propos de la messe des présanctifiés, ce qu'il faut en penser. Aujourd'hui, il est vrai, les Grecs et les Russes font couler quelques gouttes de précieux sang au moyen de la cuillère sur le pain consacré destiné aux malades. Mais d'abord cela se fait le jeudi saint sur le pain consacré, conservé ensuite toute l'année ; de plus, après cette intinction on dessèche totalement le pain consacré au moyen du feu, afin d'assurer par là sa conservation. Où voir en cela l'espèce du vin qui est essentiellement liquide ? Elle n'existe que dans l'imagination de l'auteur, qui ne voudrait pas perdre l'occasion de blâmer l'Eglise latine. Il rejette pour le même motif la preuve tirée de la messe des présanctifiés. Mais encore ici les quelques gouttes de précieux sang répandues sur le pain consacré sont certainement évaporées les jours suivants ; de sorte que si l'on veut admettre que l'espèce du vin reste quand même, il faut en venir à dire que le vin peut n'être pas liquide sans cesser d'être vin ! Mais il y a plus, l'usage de répandre sur le pain consacré quelques gouttes de précieux sang ne vient pas de l'Eglise des neuf premiers siècles, puisque Michel Cérulaire lui-même qui décrit le rite de la messe des présanctifiés ne fait aucune mention de l'intinction, et Harménopoule, canoniste grec du XIVe siècle, la condamne comme une innovation, et déclare qu'elle ne se pratique pas à Constantinople. (*Epitome juris Eccl, sect.* v, *n.* 6)

Quant à la communion que les fidèles faisaient dans leurs maisons, Macaire suppose qu'ils ont pu, eux aussi, recevoir le corps sacré du Sauveur après intinction. Mais outre que c'est une supposition qui ne repose sur rien, elle est démontrée fausse par la description que nous ont laissée les Pères, en particulier saint Cyrille de Jérusalem et saint Jean Damascène, de la manière dont l'espèce du pain était distribuée, et que, tout le monde le sait, ils recevaient directement dans la main droite : les femmes avaient la main couverte d'un voile. Or qui ne voit l'indécence qu'il y aurait eue à remettre ainsi aux mains des fidèles du pain consacré sur lequel aurait été pratiquée l'intinc-

tion ? Macaire ajoute enfin la réflexion qu'en admettant le fait de la communion sous une seule espèce, quelquefois, pour une raison ou pour une autre, on ne saurait voir là qu'un cas extraordinaire, une exception. Or ce n'était pas, on l'a vu, un cas extraordinaire, mais c'était un usage général dans toute l'Eglise des premiers siècles. Il faut bien le reconnaître, sous peine de nier l'histoire.

Il est donc bien certain que l'Eglise a de tout temps reconnu comme licite l'usage de la communion sous une seule espèce, et que, par conséquent, en généralisant cet usage comme elle l'a fait, pour de bonnes raisons, l'Eglise romaine a usé de son droit, sans condamner pour cela l'usage des Grecs, qu'elle a maintenu au contraire pour ceux d'entre eux qui sont revenus à l'unité.

Mais, objecte encore l'Encyclique, plusieurs d'entre les anciens évêques de Rome ont enseigné que la communion sous les deux espèces était obligatoire. Comme elle ne nomme pas ces papes, on ne peut guère contrôler leur témoignage ; ce qui est regrettable à plus d'un titre, car le rédacteur de l'Encyclique ayant le talent incontestable de trouver des preuves où il n'y en a pas, on est payé pour ne pas le croire sur parole. Macaire complète ici encore l'Encyclique en citant, en faveur de sa thèse, saint Léon le Grand et saint Gélase (p. 487-488). Or le passage cité de saint Léon, extrait de la 4e homélie sur le carême, n'est pas autre chose qu'un ordre motivé par les circonstances, et dont le but, indiqué très clairement par tout ce discours, était d'arriver à démasquer les manichéens qui, dans leur horreur pour le vin, s'abstenaient du calice, tout en se mêlant aux vrais chrétiens à la table sainte. Tout le contexte, que, selon son habitude, Macaire passe soigneusement sous silence, indique qu'au contraire, même à l'Eglise, les chrétiens communiaient souvent sous une seule espèce, puisque le pape est obligé, pour discerner désormais les manichéens des vrais fidèles, d'ordonner à ceux-ci la communion sous les deux espèces.

Quant au décret de saint Gélase, il est de même nature que celui de saint Léon, et vise des hérétiques qui, par *superstition* et non *supposition*, comme traduit Macaire, s'abstenaient du calice. Il y avait là une erreur à condamner, et c'est ce qui motive le décret du pape. Mais il y a plus encore : le texte de saint Gélase concerne-t-il les simples fidèles, comme il le faudrait pour que Macaire pût en tirer quelque chose, ou bien les prêtres qui ont toujours été obligés à la communion sous les deux espèces ? Le théologien russe l'entend évidemment des simples fidèles, mais beaucoup d'autres, avec non moins de raison, et saint Thomas en particulier, n'hésitent pas à y voir une ordonnance relative aux prêtres : le mot du texte *quidam* est, en tout cas, indéterminé et ne peut par conséquent servir de base à un argument sérieux. Et voilà comment *plusieurs papes* ont enseigné que la communion sous les deux espèces était obligatoire de droit divin ! Il est peut-être utile de noter en terminant que l'érudition de l'Encyclique et de Macaire, dans la question présente, s'est bornée à reproduire quelques arguments des Hussites et des protestants, réfutés depuis des siècles par tous les théologiens catholiques.

(A suivre).

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Voudriez-vous nous donner une idée bien exacte du récent ouvrage de Mgr Isoard : « Si vous connaissiez le don de Dieu !! » et nous dire ce que vous en pensez ?

R. — I. Cette nouvelle brochure [1] de Mgr l'évêque d'Annecy est la continuation du *Système du moins possible*. Le vénérable prélat donne à son idée un développement nouveau. Il a précédemment signalé un mal très répandu, l'amoindrissement de l'idée chrétienne ; il en dit ici la cause et en indique le remède. La cause, c'est, chez les fidèles, l'ignorance de ce qui fait le fond de la religion catholique, chez les prêtres, l'insuffisance de leur science théologique et certaines dispositions où l'esprit chrétien a trop peu de part. Aux uns et aux autres il dit : « Si vous connaissiez le don de Dieu !! » Ce cri exprime à la fois la douleur et l'espérance : la douleur causée par l'état où il voit l'esprit des fidèles et des prêtres ; l'espérance, car, en leur rappelant l'excellence du don de Dieu, il espère évidemment obtenir que prêtres et fidèles, plus éclairés sur ce qui fait leur force, lutteront plus avantageusement et obtiendront ainsi la victoire.

Aussi indique-t-il dans sa dernière partie, « La Revanche, » par quels moyens, de *vaincus* que nous sommes maintenant, nous redeviendrons *vainqueurs* : ce moyen, c'est la prédication ramenée à sa forme apostolique, c'est le prêtre faisant *plus et mieux*, travaillant à sa perfection personnelle et se mettant par l'étude au niveau des besoins spéciaux du temps présent.

Voilà, dans un résumé sommaire, toute la pensée du nouvel ouvrage. Aux hommes trop confiants qui ne verraient que le bien dans les efforts du clergé pour porter le remède aux maux du moment, il signale des dangers auxquels il faut parer. Aux trembleurs qui désespéreraient de l'issue de la lutte, aux médecins pessimistes qui pronostiqueraient la mort de l'esprit chrétien par lequel la société doit vivre, il offre le moyen de vaincre l'ennemi et de guérir le malade.

[1] *Si vous connaissiez le don de Dieu !!* par Mgr Isoard, évêque d'Annecy. In-12 de 256 pages. Paris, Lethielleux. Prix : 2 fr. 50.

Nous ne pouvons qu'engager nos vénérés confrères à lire cette œuvre épiscopale. Ils y trouveront lumière et force ; ils se sentiront sollicités d'estimer et de développer davantage en eux-mêmes et chez les fidèles *le don de Dieu*, la foi droite, complète, pratique, les excellences et les vertus du sacerdoce.

II. Après cette vue d'ensemble, entrons dans le détail.

Mgr l'évêque d'Annecy, dans sa *préface*, compare l'Eglise à une place assiégée. Il reproche à ceux qui se donnent, sans l'avoir reçue de Dieu, la mission de la défendre, de livrer à l'ennemi ses remparts et de préparer « du sein de la ville bloquée, le succès du dernier assaut qui lui sera livré. » Ce qu'ils livrent, c'est l'immutabilité de l'Eglise en réclamant une évolution chez elle ; la théologie à laquelle ils veulent d'autres bases, une autre forme, un autre langage ; la vertu chrétienne dont ils changent la notion ; le gouvernement de l'Eglise qu'ils démocratisent ; la foi en l'infaillibilité de l'Eglise qu'ils amoindrissent par des distinctions.

Dans la première partie « Les Laïcs, les Fidèles, » Mgr l'évêque d'Annecy signale le mal de l'*ignorance* : ignorance des faits sur lesquels repose la religion, ignorance du « mystère du Christ, » du péché originel, de l'Incarnation, de l'effet de l'Incarnation et de la Rédemption dans l'âme du fidèle, « la communication incessante, immanente, de l'esprit du Seigneur Jésus » ; ignosance qui rend les fidèles réfractaires aux vertus de pénitence, de renoncement, de mortification, d'humilité, négligents pour le baptême de leurs enfants ; qui les empêche de comprendre les sages rigueurs de l'Eglise en matière de sépulture et leur fait penser qu'on peut cesser d'être prêtre par démission, comme on cesse d'être officier ou magistrat.

Il en résulte que les fidèles ne goûtent point le bonheur que devrait leur apporter la possession de la vie divine.

La cause de cette ignorance n'est pas que les fidèles aient oublié : « ils n'ont jamais appris. » Même dans les établissements religieux, les fils des catholiques ne reçoivent point une instruction religieuse suffisante. Nous vivons dans un « siècle de ténèbres » : ce monde nouveau impose au prêtre des devoirs nouveaux : ils doivent être plus que jamais la lumière du monde.

Quant aux fidèles, même les esprits supérieurs qui reviennent à la foi, ils ont le besoin et le devoir de s'instruire.

La deuxième partie « Le Clergé, » se résume ainsi : l'enseignement donné aux fidèles est insuffisant parce que « le dogme n'y est pas exposé » ; et « si nous ne disons pas davantage sur les choses divines, c'est que nous ne savons pas davantage. » On prétend avec cela qu'il faut modifier les études des grands séminaires au profit des questions sociales encore si mal définies, en réduisant le temps déjà trop limité laissé à la théologie, en sacrifiant l'étude des hérésies anciennes, nécessaires pourtant à connaître pour avoir l'intelligence du dogme et pour réfuter les erreurs présentes qui les renouvellent.

Ces sauveurs de la société veulent du nouveau dans la prédication, dans la formation des clercs, ils iraient jusqu'à penser que l'Université devrait être substituée au Séminaire pour l'éducation du clergé. Ils passent sous silence la vie éternelle, les fins dernières, la vie de mortification. « Comment ont-ils pu rejeter ce qui était pour l'Apôtre, par un mouvement du Saint-Esprit, tout ce qu'il voulait savoir, c'est-à-dire la doctrine suréminente et souverainement compréhensive : « JÉSUS-CHRIST et JÉSUS-CHRIST crucifié ! »

Au début de sa troisième partie « La Revanche, » Mgr l'évêque d'Annecy formule cette assertion générale : « Le grand vaincu de ce temps, c'est le prêtre, c'est l'idéal du sacerdoce. » Il ne faut pas, sous prétexte de rapprochement avec les laïques, que le prêtre renonce à sa « personnalité sacerdotale » et devienne « laïc » autant qu'il peut l'oser. Il doit fuir le modernisme, ne pas donner la main au féminisme, reprendre pour reconquérir le monde les mêmes armes que les apôtres ont employées à le conquérir une première fois en y faisant triompher la foi. Le prêtre doit faire « plus et mieux » : d'abord, par sa sanctification personnelle : à ce sujet, le zélé prélat recommande les unions apostoliques ou sacerdotales ; ensuite par l'étude, non seulement de la théologie, mais encore, dans une bonne mesure, des sciences profanes ; il nous faut « des hommes de savoir, » des « hommes de science proprement dite, » qui se formeront dans nos universités catholiques et dans l'étude poursuivie pendant tout le cours de la vie : « Les temps sont changés, dit avec raison Mgr l'évêque d'Annecy, pour la France et pour nous aussi. L'instruction générale n'est plus un ornement dont il est permis aux membres du clergé de ne se point parer. Elle est une arme défensive aujourd'hui, elle doit être demain une arme offensive. » Le moyen le plus pratique pour le prêtre de pouvoir étudier dans son presbytère est de profiter des œuvres qui, par un roulement bien organisé, mettent à sa disposition les ouvrages nouveaux et les revues. Qu'il y applique sa conviction, sa volonté et appelle la grâce à son secours.

III. Nous avons tenu à mettre sous les yeux de nos lecteurs toute la substance du volume de Mgr Isoard. Pour la forme sous laquelle le vénéré prélat produit sa pensée, nous n'avons rien à ajouter à ce que nous avons dit dans l'étude que nous avons publiée sur « Le Système du moins possible. » C'est la même touche : peintures vives, aux couleurs accentuées, aux tons foncés, aux horizons chargés, aux perspectives sombres. Les lignes principales sont très accusées ; les détails enveloppés d'une pénombre qui permet de les deviner plus que de les distinguer. L'artiste a visiblement tenu à appeler l'attention sur le dessin

général plus que sur tel ou tel coup de pinceau. De là les expressions générales et indéterminées qui se rencontrent à chaque chapitre. Citons quelques exemples.

Quels sont ceux qui livrent les remparts de la place assiégée ? (p. 6). Ce ne sont ni les chrétiens en masse, ni les évêques; ce sont ceux qui, n'ayant pas reçu de Dieu la mission de défendre l'Eglise, se l'attribuent, hommes et femmes. Quels hommes et quelles femmes ? Peu importe : il suffit qu'il y en ait.

Il est question des « attentats qui avaient pour but d'enlever peu à peu au ministre de Dieu les signes extérieurs de son caractère unique au monde et indélébile » (p. 22). Ces attentats, quels sont-ils ? La loi militaire vient tout naturellement à l'esprit ; il y en a d'autres qu'on trouve en y réfléchissant bien ; mais aucun n'est signalé en particulier.

Quand Mgr Isoard parle des « lettrés, des esprits délicats, qui étaient hier vis-à-vis de la Foi des adversaires ou des étrangers, et qui paraissent maintenant vouloir répondre à l'invitation du Père de famille » (p. 38), on remplacerait facilement ces expressions générales par des noms propres. Que ce soient Coppée et Brunetière, ou d'autres moins connus, Mgr l'évêque d'Annecy n'attache aucune importance à ce détail ; il poursuit sa thèse sans s'arrêter aux noms.

Quels sont les « Pères laïcs » qui stigmatisent à l'envi l'infériorité du prêtre ? (p. 58, 61). En quels termes le font-ils ? Vous le saurez si vous avez lu leurs écrits ou entendu leur parole.

« Communes, ordinaires même, sont les conceptions les plus fausses sur la personne de Notre-Seigneur Jésus-Christ, sur la Rédemption, sur l'action de la grâce et la vie surnaturelle » (p. 71). Quelles sont en particulier ces « conceptions fausses » qui sont aujourd'hui communes, ordinaires même ? Il y en a certainement. Ne sait-on pas que beaucoup ne conçoivent Notre-Seigneur que comme un homme supérieur, comme un réformateur de génie, comme un prophète à part, renouvelant sous cette forme l'hérésie d'Arius qui niait sa divinité, ou celle de Nestorius qui, en séparant les deux natures, introduisait et séparait aussi deux personnes et ne reconnaissait à Notre-Seigneur Jésus-Christ qu'une personnalité humaine ? Mais il n'entrait pas dans le dessein de Mgr Isoard de nous faire le détail de ces erreurs.

« Les spécialistes des questions sociales » (p. 74) sembleraient, à première vue, former une catégorie bien distincte : quiconque fait une étude spéciale de ces questions semble désigné comme en faisant partie. Néanmoins il y en a d'uns et d'autres : tous ne comprennent pas ces questions de la même manière; tous ne réclament pas en leur faveur un changement radical dans le plan des études des grands séminaires. Qui sont les uns et les autres ? Qui sont ceux que vise en particulier Mgr l'évêque d'Annecy ? Cherchez-le, si vous tenez à le savoir : vous en trouverez certainement au moins quelques-uns.

Certains « prêtres, » certains « religieux prêtres, qui ont cependant conquis tous les titres considérés comme une garantie d'un savoir suffisant » (p. 82), sont dans un « certain état d'esprit » qui les expose à « l'apostasie par le détail » (p. 80). « Ces prêtres forment une école » (p. 82). « Les coupables sont en grand nombre » (p. 85). Quels sont-ils ? Quelle école forment-ils ? Où sont-ils et combien ? Comme « chaque jour, depuis trois années surtout, ils parlent et ils écrivent » (p. 85), vous pouvez les deviner ; Mgr l'évêque d'Annecy vous en laisse le soin. Veillez seulement à ne pas prendre le change.

Nous pourrions faire des remarques semblables sur plusieurs autres passages.

Cette absence voulue de précision dans les détails enlève aux reproches de Mgr l'évêque d'Annecy et à l'expression de ses craintes ce que pourrait avoir de trop dur une désignation personnelle : c'est un ménagement dont les intéressés peuvent lui savoir gré.

Toutefois elle n'est pas sans quelque inconvénient. La pensée du vénérable évêque n'étant pas circonscrite dans des limites bien déterminées, les soupçons peuvent aller bien au-delà et atteindre des personnes et des classes de personnes qu'il n'avait pas en vue. Ces soupçons créeraient à l'égard de ces personnes et de ces classes de personnes des défiances qui pourraient les entraver dans la poursuite du bien et nuire à la bonne entente parmi les catholiques qui s'emploient, comme le pape le recommande, à la défense de l'Eglise et au bien de la société. Ce serait assurément contraire au but que s'est proposé Mgr l'évêque d'Annecy, et, disons-le clairement, dès lors que les interprétations sortiraient des termes mêmes dans lesquels il a formulé sa pensée, ce serait injustice et manque de respect à son égard que de l'en rendre responsable.

Aussi, quand il dit « qu'on voit augmenter chaque année, on pourrait dire chaque mois, le nombre des jeunes, — des jeunes prêtres surtout, — qui entendent parler du progrès à opérer dans l'Eglise selon le sens moderne et les exigences de l'esprit moderne, qui entendent ces discours sans élever de réclamations, puis les écoutent avec une curiosité bienveillante » (p. 13), il serait injuste de s'appuyer sur sa parole pour jeter la défaveur sur tout l'ensemble du jeune clergé.

Quand il parle d'un danger pour l'avenir, on n'aurait pas le droit de lui attribuer le mal à craindre comme présentement arrivé.

Quand il dit : « Que n'ont-ils su apprendre le don de Dieu, ces prêtres, ces religieux prêtres, qui ont cependant conquis tous les titres considérés comme une garantie d'un savoir suffisant ! » (p. 82), et bien qu'il dise un peu plus loin : « Les coupables sont en si grand nombre ! » (p. 85), il serait souverainement injuste de s'appuyer sur son autorité pour affirmer qu'il s'en trouve dans

tous les diocèses, dans tous les ordres religieux, dans toutes les congrégations religieuses.

Quand il dit que « ces prêtres forment une école » (p. 82), il ne serait pas permis d'étendre l'école à d'autres que ceux auxquels il pensait en cet endroit, ni de remplacer le mot d'*école*, dont il se sert, par celui de *parti* qu'il n'a pas employé. On peut *former une école* par la seule communauté des idées, sans qu'il y ait entre les sujets aucun autre lien. *Former un parti* suppose en outre une organisation qui les réunisse, qui coordonne leurs efforts vers un but à poursuivre d'entente commune. Parmi les théologiens, il y a l'école thomiste, l'école scotiste, l'école moliniste, caractérisées, chacune, par la doctrine de son chef d'école. Mais ce serait faire injure au bon sens d'affirmer qu'il y a un parti thomiste, un parti scotiste, un parti moliniste : il n'y a entre les théologiens de chaque école aucune organisation, aucune entreprise de parti. Mgr l'évêque d'Annecy, qui connaît sa langue, ayant dit « école, » ce serait outrer sa pensée que de lui faire dire « parti. »

Il se trouve même, dans l'écrit de Mgr l'évêque d'Annecy, des expressions générales qu'une saine interprétation doit restreindre pour ne leur laisser signifier que ce qu'il a en vue. Ainsi, quand il reproche à « la plupart des publicistes, des rapporteurs et des orateurs de congrès, » de vouloir « émonder, rajeunir, rendre acceptable — ou telle doctrine morale, ou tel point de discipline, ou même l'énoncé de tel dogme appartenant à la foi, » et qu'il dit que « chacun d'eux, quel que soit le sujet qu'il traite, apporte cette conclusion, » il y a lieu de réduire ces termes généraux selon que la matière elle-même le demande. Il y a des congrès sur toute espèce de sujets : sciences, histoire, littérature, médecine, droit, pédagogie, agriculture, art, industrie, etc.; évidemment il faut ici n'entendre que les congrès où il est directement ou indirectement question de religion. Et, dans ces congrès, le reproche de vouloir innover en matière de foi, de mœurs et de discipline ne saurait atteindre que ceux qui y ont donné prise. « Tous », « chacun », « la plupart, » sont des expressions à forme générale qui s'emploient fréquemment dans un sens restreint. Les prendre au pied de la lettre serait fausser la pensée.

Nous avons la certitude que Mgr l'évêque d'Annecy ne nous saura pas mauvais gré de défendre sa parole contre les extensions abusives qu'on pourrait lui donner. Si quelque chose pouvait le blesser, ce serait assurément de lui faire endosser la responsabilité de ce qu'il n'a pas dit.

Qu'on prenne telle qu'elle est cette parole d'évêque, quelque rude qu'elle puisse paraître; qu'on la médite. Elle signale des tendances mauvaises et dangereuses; qu'on se tienne sur ses gardes pour ne s'y pas laisser prendre, ou qu'on les répudie si on les avait caressées. Et que, de plus en plus pénétré de l'excellence du « don de Dieu, » on s'efforce de l'accroître en soi et dans les autres, de le répandre plus abondamment dans l'Eglise et dans la société.

C'est, sans aucun doute, tout le fruit que le vénérable prélat désire et espère de la publication de son nouvel écrit.

Q. — Un jeune Russe nouvellement converti, habite actuellement la Sibérie, où il exerce dans une immense étendue de territoire des fonctions pour le compte du Gouvernement Impérial. Il a avec lui sa femme et une parente de sa femme, toutes deux françaises et catholiques. Comme tous les Russes, le jeune homme est très religieux, il souffre beaucoup de ne pouvoir prendre part aux imposantes cérémonies du culte orthodoxe. Mais d'autre part il est tellement attaché au catholicisme qu'il préférerait rompre toutes relations avec ses parents schismatiques plutôt que de renoncer à sa nouvelle religion. Sa situation est assez délicate : fonctionnaire du gouvernement, il a de fréquents rapports avec les orthodoxes et doit se tenir vis à vis d'eux dans une profonde réserve : la moindre parole, la plus légère attention en faveur du catholicisme le rendrait suspect; il risquerait de perdre sa place et même d'être envoyé en exil. Pour charmer ses ennuis il étudie la théologie et lit les Pères de l'Eglise ; mais cela ne suffit pas à son ardeur de néophyte et il me demande :

1° S'il ne pourrait pas de temps en temps aller prier à l'église orthodoxe en dehors des offices, sans faire aucun signe extérieur de religion orthodoxe, uniquement pour jouir de la présence réelle et satisfaire sa piété? Il n'y a pas d'église catholique dans toute la région.

2° Il y a bien dans la région un prêtre catholique, polonais exilé. Mais pour aller le trouver, il faut faire 120 kilomètres en traîneaux. Ces sortes de voyages sont très pénibles pour les femmes et les enfants. Cela étant, que devra-t-il faire lorsque ses enfants viendront au monde? N'aurait-il pas le droit de les faire baptiser par la parente de sa femme? Devra-t-il attendre pour cela que l'enfant soit en danger de mort? Que pensez-vous du conseil que je lui donnerais de demander à son évêque toutes les permissions nécessaires pour baptiser ses enfants?

3° A supposer que lui ou quelqu'un des siens vienne à tomber gravement malade, que faire pour la réception des derniers sacrements? Devront-ils s'en passer plutôt que de recourir à un prêtre schismatique? Je sais bien que l'Eglise ne tolère pour aucune raison la participation *in sacris*. Mais n'y aurait-il pas un moyen d'arranger les choses? Il est bien dur pour un chrétien fervent et pour des chrétiennes qui ont toujours eu l'habitude des sacrements, d'en être privé même à l'heure de la mort.

4° *Quid juris* pour la confession et la communion pascales? Le jeune homme peut bien faire les 120 kilomètres qui le séparent du prêtre exilé, mais pour les femmes il n'y faut pas songer.

5° Le jeune homme s'est marié en Suisse, devant un prêtre catholique, avec toutes les dispenses de l'Ordinaire de la mariée. Mais les parents du jeune homme tiennent énormément à ce que le mariage se fasse à l'Eglise orthodoxe. C'est la seule manière de rendre leur mariage et leurs enfants légitimes aux yeux de la loi, puisque le mariage civil n'existe pas en Russie. Le jeune homme peut-il se plier au désir de ses parents?

6° Notre fonctionnaire espère avoir de l'avancement et être nommé bientôt dans un gouvernement de Pologne. Là il aura toute facilité pour pratiquer sa religion. Mais combien d'événements peuvent se passer d'ici-là ! Est-il obligé d'attendre cette époque pour accomplir ses devoirs et même ses désirs de chrétien?

A tous ces cas de conscience, je prierais le savant *Ami* de répondre le plus tôt possible et de manière à

ce que mes chers exilés soient parfaitement renseignés sur ce qu'ils peuvent *se permettre* et sur ce qu'ils doivent *s'interdire* en fait de pratiques religieuses.

R. — Très intéressante consultation, qui mériterait d'occuper la sagacité des théologiens de la Sacrée Congrégation de la Propagande.

Voici, *salvo meliori judicio*, nos réponses :

Ad I. *Affirmative.* Il n'y a là, en effet, qu'un acte positif de religion, bon en soi, et sans scandale ni coopération compromettante au culte schismatique.

Ad II. *Affirmative*, sans aucun doute encore. A la rigueur même, point n'est besoin de demander autorisation de baptiser en pareil cas, où se vérifient amplement, telles que les théologiens les enseignent, les conditions licites du baptême donné par le *minister extraordinarius*.

En danger de mort, cela va de soi. En dehors de cette hypothèse, vu l'impossibilité morale de faire baptiser les enfants par un prêtre catholique avant un très long intervalle de temps, et vu le *maximum incommodum* du voyage à faire pour aller trouver le prêtre polonais, nous n'hésitons pas à regarder comme absolument licite le baptême conféré immédiatement par la parente indiquée *in casu*.

Evidemment, votre conseil de demander autorisation *ad cautelam* n'est pas mauvais et ne peut que produire très bon effet dans la circonstance ; mais nous ne le croyons pas nécessaire.

Ad III. Ceci est beaucoup plus délicat, non pas que la solution présente de grandes difficultés, mais à cause de l'impression désagréable qu'elle peut laisser à des gens qui ne sont pas théologiens de profession.

Recourir, même *in extremis*, au ministère d'un schismatique, il n'y faut pas penser. L'unique remède est l'acte de *contrition parfaite*. Et voilà ce que les fidèles ont peine à entendre. Ils s'imaginent, tant on le leur a laissé supposer au catéchisme, que c'est là œuvre extrêmement difficile, pratiquement impossible, jamais sûre. C'est à tort. L'acte de contrition parfaite ne se distingue de l'attrition sacramentelle que sur un point : le premier a pour motif l'amour de Dieu direct, *super omnia (appretiative summus*, ce qui n'est pas malaisé, et non pas *intensive*, ce qui n'est pas pratique), tandis que le second, où il entre bien encore implicitement de la *charitas*, a pour raison un motif de foi surnaturelle quelconque. Et l'acte de contrition parfaite, que beaucoup de gens font certainement, sans s'en douter, avant même d'aller porter à confesse la faute qu'ils ont déjà regrettée et pleurée amèrement, doit être certainement plus abordable encore dans le cas de chrétiens fervents, privés de tout recours possible au sacrement de pénitence.

Dites donc à vos braves catholiques de Sibérie qu'ils renouvellent de temps en temps leur acte de contrition, tel qu'il est formulé dans la prière, avec une forte pensée d'amour de Dieu *super omnia*, et qu'ils restent en paix, même devant la perspective de n'avoir pas d'autre préparation que celle-là à l'article de la mort. Dieu sait la condition que la Providence leur a faite, et la Providence, qui veut leur salut éternel, saura en offrir les moyens suffisants à leur bonne volonté de mourir en état de grâce.

Ils auront, bien entendu, plus tard, l'obligation de soumettre leurs fautes mortelles au pouvoir des clefs quand ils rencontreront un prêtre apte à en recevoir l'accusation, et cela, non pas pour la *rémission* des péchés, mais pour l'accomplissement du précepte positif, formulé spécialement par le Concile de Trente, de *l'accusation* à faire au prêtre, de toutes les fautes mortelles commises après le baptême.

Ad IV. Ni confession ni communion pascales, pour les femmes évidemment, et même probablement, très probablement pour le chrétien en question. Ce sont là préceptes positifs, qui n'obligent pas en si extraordinaire et grave circonstance, *cum tanto incommodo*. Voilà pour le *summum jus*, afin de tranquilliser les consciences. Il est clair que, par raison de piété et pour leur consolation personnelle, les gens en cause feront bien, *data opportunitate*, de se gêner un peu, autant que la prudence le permettra, pour approcher des sacrements.

Ad V. Voilà le point difficile. Après y avoir beaucoup réfléchi, notre réponse serait *negative*.

Il s'agit là, en effet, d'une coopération immédiate *in sacris*, et, ce semble, *intrinsece mala*, défendue donc en toute hypothèse. Si notre manière de voir n'est pas juste, nous ne demandons pas mieux que de la modifier ; mais tout ce que nous avons pu apprendre dans les *Collectanea* des décisions de la Propagande en cas analogues à celui-ci, nous incline à penser qu'il n'y a pas d'échappatoire ici par où l'on puisse légitimer moralement l'acte de deux époux catholiques allant se présenter devant un ministre schismatique pour en recevoir une bénédiction nuptiale rituelle qui n'est en soi qu'une erreur, un mal, et une injure à la foi catholique.

Ad VI. *Affirmative ;* oui, il peut et doit attendre des temps meilleurs, des circonstances pratiquement possibles pour se croire obligé à vivre suivant les déterminations positives de la loi catholique. Son cas est exceptionnel ; c'est donc aussi suivant les principes de théologie morale concernant les exceptions à la règle, qu'il faut l'apprécier et le résoudre.

Q. — Jusqu'au 30 mai 1896, j'étais resté persuadé que le lait n'était nullement permis *cum frustulo panis* le matin pendant le carême. Les théologiens ou n'en parlent pas ou le donnent comme défendu.

Or, dans le numéro du 28 mai 1896 de l'*Ami du Clergé*, je trouvai à la page 447 une réponse qui modifia complètement ma manière de voir, surtout le passage suivant : « S'il s'agit des mets qui sont permis en dehors du repas principal, par exemple à la collation, on ne voit pas, en principe, pourquoi ils seraient exclus le matin du jeûne, pourvu qu'ils restent dans la quan-

tité permise. » C'est là l'opinion de la *Nouvelle Revue théologique*, mais vous avez l'air de la faire vôtre.

Je poursuis la citation. « Nous avons dit : en principe ; parce qu'il y a lieu aussi de tenir compte de la coutume. Et même ici, c'est la coutume surtout qui fait loi. En effet, c'est la coutume (nous entendons une coutume légitime) qui a introduit cet adoucissement à la loi du jeûne : c'est donc la coutume aussi qui déterminera les conditions requises pour qu'il soit licite.

« Or, que l'on puisse mettre un peu de sucre, et même *de lait* dans le café ou le chocolat, prendre quelques bouchées de pain, sans dépasser les limites de la quantité permise, cela paraît assez généralement autorisé par la coutume. »

Depuis lors, quand l'occasion s'est présentée, j'ai pris un peu de lait pur ou mélangé le matin des jours de jeûne (carême, quatre-temps, vigiles) et j'ai même dit à bien des personnes, paroissiens ou autres, que cela pouvait se faire.

Mais voilà que votre numéro du 23 février dernier vient encore modifier ma manière de voir et de faire par conséquent. Je lis en effet à la page 172 :

« ... Le *frustulum theologicum* ne comporte pas l'usage du lait. » Suit la preuve.

Et un peu plus loin : « ... Le sentiment qui permet au petit déjeûner le lait, soit pur soit mélangé, n'a d'autre fondement qu'une dispense ou une coutume particulière. Cette dernière a-t-elle tous les caractères d'une coutume légitime ? C'est un fait qu'il faudrait constater.

« L'opinion qui prétend que les aliments permis à la collation le sont aussi au petit déjeûner, n'est enseignée par aucun auteur sérieux. »

Comment concilier tout cela ? D'après l'*Ami* 1896, le lait paraît permis en principe et en général, et d'après l'*Ami* 1899, cela paraît défendu en principe et en général. Permettez-moi de vous dire *salva reverentia* que tout bien considéré je vois entre les deux réponses une certaine contradiction. Le sentiment de l'*Ami* première manière 1896, me paraît raisonnable et fondé, et son sentiment, deuxième manière 1899, me paraît plutôt sévère.

A bientôt une réponse satisfaisante, comme vous savez si bien les donner d'ailleurs à vos chers abonnés, qui tâchent de mettre leur dévouement au niveau du vôtre.

R. — Effectivement nos abonnés nous donnent beaucoup de preuves de leur dévouement, et c'est pour nous un encouragement et une force. Une de ces preuves est le soin avec lequel ils nous signalent les difficultés que leur suggère la lecture de nos articles et de nos réponses ; ils nous fournissent ainsi l'occasion de rectifier ce qui aurait pu nous échapper d'inexact, d'expliquer ce qui ne serait pas suffisamment clair, et de concilier ce qui, à première vue, semblerait contradictoire. Nous les remercions de ce service aussi bien que des autres qu'ils nous rendent.

Dans le cas présent il y a contradiction apparente entre les deux solutions en ce qui concerne l'usage du lait pour le sorbet du matin les jours de jeûne : celle de 1896 l'admettant comme nourriture pouvant entrer dans le sorbet ou servir pour le *frustulum* ; l'autre le regardant comme interdit.

Toutefois la contradiction n'existe pas en réalité.

La première solution (1896, p. 447) dit en propres termes que les mets « qui ne seraient pas autorisés par la loi du jeûne sont par le fait éliminés du *frustulum* ; » si elle admet le lait dans les substances qu'on peut mélanger au café ou au chocolat, « sans dépasser les limites de la quantité permise, » ce n'est pas d'une manière absolue, mais seulement en tant que « cela paraît plus ou moins ou même assez généralement autorisé par la coutume. » D'où il suit que, là où le lait reste prohibé comme il l'est en vertu de la loi générale, au moins pendant le carême, on ne peut en faire usage pour le *frustulum*, et que, s'il est permis ailleurs, c'est en vertu de la coutume.

La deuxième solution (1899, p. 172) se fonde sur cette raison que le lait est interdit par la loi générale du jeûne, d'où il suit qu'il est par le fait éliminé du *frustulum*, soit qu'on le prenne pur en quantité qui n'excède pas la quantité de nourriture permise, soit qu'on le mélange au liquide du sorbet. Mais elle suppose « qu'une dispense ou une coutume particulière » peut modifier la loi générale et rendre licite l'usage du lait pour le *frustulum*.

Jusque-là, la deuxième solution n'a rien qui contredise la première. Dans l'une et l'autre, à ne considérer que la loi générale, le lait est interdit pour le *frustulum ;* dans l'une et l'autre, il est permis si la coutume l'autorise.

Mais qu'en est-il de la coutume en ce qui concerne le lait ? C'est ici, et ici seulement, que les deux solutions ne s'accordent pas entièrement. Dans la première, il est dit que « cela paraît plus ou moins ou même assez généralement autorisé par la coutume ; » dans la seconde, on se demande si la coutume « a tous les caractères d'une coutume légitime, » et l'on ajoute que « c'est un fait qu'il faudrait constater. » La coutume est affirmée dans la première, mais d'une manière dubitative ; dans la deuxième, elle est mise en doute, mais seulement jusqu'à la constatation du fait. Il n'y a pas là de contradiction formelle, mais une simple divergence au sujet de l'existence de la coutume.

Qu'en est-il en réalité de ce *fait* de la coutume ? Il n'est pas possible de répondre d'une manière générale, car la coutume varie selon les régions. Pour l'Allemagne, on ne saurait faire valoir la loi générale qui interdit le lait pendant le carême, parce que cette partie de la loi du jeûne y est considérée comme abolie. Dans bien des diocèses de France, elle n'est pas abolie en principe ; mais les dispenses régulièrement accordées chaque année et entrées dans les habitudes des fidèles, ne permettent guère de la regarder comme ayant conservé toute sa vigueur. Dans les régions où l'interdiction du lait se trouve levée, on conçoit qu'il reste peu à faire pour que la coutume en autorise l'usage pour le *frustulum*, à condition qu'on n'excède pas la quantité permise ; mais encore faut-il qu'elle existe.

Q. — Un percepteur (ou autre comptable officiel) a l'habitude d'obliger ses employés à parfaire le déficit, si le soir, en vérifiant leurs comptes, il trouve qu'il leur manque une certaine somme. Ceci étant posé :

1° Le percepteur, ou directeur des postes, etc., a-t-il le droit d'imposer cette obligation ?

2° Et le commis, l'employé qui a versé devant son patron la somme nécessaire pour réparer une erreur (commise sans négligence grave), peut-il ensuite se servir de la compensation occulte pour rentrer dans ses fonds ? Et s'il l'a fait, doit-il être obligé à restitution ?

R. — Ad I. Oui, et cela pour la raison très simple que *ratione officii* ou *quasi contractus*, les comptables ou receveurs ont l'absolu devoir de pratiquer exactement les règles de l'arithmétique. Ils s'y engagent en acceptant la fonction qui leur est confiée, et, dès lors, ils sont responsables du déficit de leur caisse, comme le percepteur principal est lui-même, à son tour, responsable devant les supérieurs auxquels il doit rendre compte de sa gestion.

Ad II. La compensation occulte n'a pas ici sa raison d'être, parce qu'il serait injuste de faire supporter à un innocent (au percepteur) les conséquences pécuniaires d'une faute financière qu'il n'a pas commise, qui est le fait de l'inférieur. Que celui-ci ne soit pas tenu à priori de restituer de lui-même, si on ne lui demande rien, à cause de l'absence de faute théologique dans la damnification, cela se conçoit, et c'est une autre question ; mais, dès là que *auctoritate judicis* (et le jugement autorisé intervient ici équivalemment dans la mesure légale que prend le percepteur pour se couvrir), dès là que « auctoritate judicis » la somme complémentaire a été versée par le délinquant juridique pour combler son déficit, celui-ci n'a plus aucun droit à la regarder comme *sienne*, et à se compenser en prenant ce qui serait dès lors le bien d'autrui ; s'il le fait, il doit être obligé à restitution comme injuste détenteur *rei alienæ*.

Avouez d'ailleurs que la pratique de la compensation occulte en pareil cas introduirait de singulières mœurs, et de graves désordres, dans le fonctionnement des comptabilités financières de tout ordre, privées ou publiques.

Q. — Un prêtre qui commence la messe *in mortali* fait-il un sacrilège, si au moment de commencer l'offertoire il a la contrition parfaite ? En outre, si le prêtre péchait mortellement seulement après la communion, ferait-il un sacrilège en restant dans cet état jusqu'à la fin de la messe ?

R. — Les théologiens ne sont pas d'accord sur le nombre de fautes graves que commet le prêtre qui célèbre en état de péché mortel : quatre selon les uns, trois selon les autres, et deux seulement selon d'autres. Mais tous assignent la consécration et la communion faites en état de péché comme matière de ce double, triple ou quadruple sacrilège. C'est à raison de la consécration et de la communion que la célébration de la messe en état de péché mortel est gravement sacrilège. En dehors de ces deux actions principales du divin sacrifice, y en a-t-il d'autres qui exigent l'état de grâce dans la célébration de la messe ? Les théologiens n'en signalent point d'un commun accord.

D'où il suit qu'il n'est pas certain qu'un prêtre qui commence la messe *in mortali* fait un sacrilège s'il est en état de grâce pour la consécration ; de même il n'est pas certain qu'un prêtre fait un sacrilège, si, péchant mortellement seulement après la communion, il reste dans cet état jusqu'à la fin de la messe. La raison de cette double conclusion, c'est que *neque conficit sacramentum, neque suscipit eucharistiam in mortali*. Mais le prêtre qui commence la messe *in mortali*, ne s'expose-t-il pas au danger probable de consacrer et de communier sans être en état de grâce ? Dans ce cas, qui sera malheureusement le plus ordinaire, il se rendrait coupable de sacrilège s'il s'aperçoit du danger, quand même il ferait un acte de contrition parfaite avant la consécration.

Q. — 1° Pourquoi certaines congrégations religieuses de femmes exigent-elles une dot quelquefois très forte de la part des personnes qui veulent entrer en religion ? En pratique, cette dot n'est pas toujours obligatoire, mais quelle est la raison de l'exigence théorique ? Les congrégations d'hommes ne l'exigent pas, et elles n'en sont pas moins prospères.

2° Pourquoi aussi certaines congrégations religieuses de femmes (comme la Doctrine, Saint-Charles) n'admettent-elles que comme sœurs coadjutrices les personnes qui, avant leur entrée au couvent, ont pris du service quelque part comme domestiques, alors que les postulantes ont, d'ailleurs, toutes les autres qualités requises ?

R. — Ad I. Mgr Battandier expose très clairement la pensée de l'Eglise relativement à la dot dans les Instituts à vœux simples.

La dot, dit-il, est très sagement fixée dans l'Eglise pour assurer la stabilité des couvents. Les sœurs qui y vivent, bien qu'elles travaillent, seraient souvent incapables de suffire par elles-mêmes aux nécessités de chaque jour. « *Ut domus instituti aliquam dotationem habere possint, fortasse expediret ut moderata dos investienda a profitendis solveretur.* » (*Sœurs de Saint-Vincent de Paul servantes des pauvres*, Gand, 30 avril 1860, ad 3). Du moment que la dot est fixée, elle est égale pour chaque classe de sœurs. « *Expediret ut dos pro omnibus æqualis constitueretur.* » (*Sœurs de Sainte-Marie et Joseph*, Limoges, 11 juillet 1860, ad 8). Cet usage qui s'est peu à peu établi dans les communautés à vœux simples, et a maintenant force de loi (il faudrait citer d'innombrables animadversions dans ce sens), a fait tomber une coutume abusive par laquelle les professes donnaient, en vertu de leurs constitutions, tous leurs biens à l'institut. « *Haud expedit ut omnia bona professarum vi constitutionum ad institutum transeant, sed potius determinata dos præfinienda est.* » (*Filles de la Charité servantes des pauvres*, Montréal, 25 avril 1860, ad 6).

Jusqu'ici nous ne voyons qu'un *désir*, mais la discipline s'est si bien établie sur ce point qu'aujourd'hui la Sacrée Congrégation *oblige tous* les instituts à fixer une dot. On objectera que quelques instituts, comme les Petites Sœurs des Pauvres, par exemple, ne sont pas soumises à cette règle ; on pourrait même y ajouter les noms d'autres instituts similaires. Il est clair que la nécessité de la dot est un obstacle à l'entrée en religion. Beaucoup de prétendantes sont pauvres, très pauvres même, et quand elles ont une certaine aisance, leurs parents, qui les doteraient convenablement si elles se mariaient, refusent souvent de rien faire pour celles qui entrent au couvent.

Ces considérations, et bien d'autres encore que l'on

pourrait apporter, ont certainement leur valeur ; mais ici nous nous occupons uniquement de fixer la discipline *actuelle* de l'Eglise. On a vu que la dot ne s'est introduite que peu à peu, et pour supprimer des abus très graves. Si les raisons mises en avant pour demander son abolition devenaient plus urgentes, la Sacrée Congrégation sera toujours maîtresse de faire fléchir la rigueur de ses lois. En tout cas, ce sera aux instituts à plaider eux-mêmes leur cause et obtenir, pour des motifs sérieux et graves, soit des dispenses partielles que la Sacrée Congrégation ne refusera pas, soit même un adoucissement général à ce point de droit.

Des exemples récents, des indults accordant dispense générale de la dot (S. C. EE. RR., 21 mars 1898) et des animadversions qui l'imposaient, montrent qu'au besoin la Sacrée Congrégation ne craindrait pas de s'engager dans cette voie [1].

Ad II. Pour les servantes, voici quelle est la pensée de l'Eglise à leur sujet. C'est encore Mgr Battandier que nous interrogerons :

Quelques instituts défendent l'entrée de leur congrégation aux servantes. Que la supérieure, vu la façon dont se recrute son Institut, ne croie pas devoir y admettre des personnes ayant servi, c'est une exclusion qui, dans certains cas, pourrait avoir sa raison d'être ; mais inscrire cette exclusion dans les constitutions serait aller contre toutes les règles, aucune profession honnête ne pouvant être un obstacle à la vie religieuse. « *Nulla mentio fiat de prohibitione admittendi famulas.* » (*Sœurs de la Doctrine Chrétienne*, Digne, 11 juin 1887, ad 36). « *Non probatur quod aspirantes non recipiantur ad habitum quia ancillæ fuerunt, neque quod illiteratæ non possint recipi pro statu conversarum.* » (*Sœurs du Tiers-Ordre de Saint-François*, Angers, 6 septembre 1897, ad 5).

Cette dernière citation nous montre encore que le manque d'instruction, même rudimentaire, n'est pas un obstacle à l'entrée comme converse dans un institut. Et en effet Dieu appelle qui il veut, et il n'est point nécessaire pour pratiquer les conseils évangéliques et la vie parfaite de savoir en lire les textes dans les constitutions. Ces sœurs, même illettrées, doivent cependant avoir une certaine instruction religieuse. Il sera bon de leur faire subir, quand elles entreront, un examen sur ce qu'elles savent de religion [2].

Il n'est donc pas défendu d'admettre des servantes dans un Institut ; mais le P. Meynard déclare qu'on doit ordinairement les ranger parmi les sœurs converses : « Les personnes qui ont servi comme domestiques ne sont ordinairement reçues qu'en qualité de sœurs converses. Les sœurs converses ne peuvent pas devenir sœurs de chœur [3]. »

Q. — Les théologiens enseignent que l'omission volontaire d'une partie du saint Office équivalente à une petite heure est une faute grave. Cela s'entend d'une petite heure du bréviaire Romain.

Dans le bréviaire Cistercien, une petite heure n'est guère, comme longueur, que la moitié d'une petite heure romaine ; en effet, elle ne comprend que trois actonaires du psaume 118 (le romain en a six) ou trois psaumes graduels qui sont très courts ; comme au romain elle a hymne, verset et oraison, moins le répons bref et les prières finales. Ceci posé : un Cistercien qui omettrait volontairement une partie de son office équivalente à une petite heure cistercienne commettrait-il une faute grave ?

R. — Pour apprécier le degré de malice que renferme l'omission d'une partie de l'office divin, il faut considérer deux choses dans cette omission, à savoir, la quantité et la qualité. La quantité est la longueur plus ou moins grande du texte liturgique qui n'a pas été récité ; et la qualité est l'importance de cette omission relativement à l'intégrité de l'office prescrit.

Pour que la quantité omise soit matière grave, elle doit équivaloir à une petite heure du bréviaire Romain. Sous ce rapport, un Cistercien qui omettrait volontairement une partie de son office équivalente à une petite heure cistercienne ne commettrait pas un péché mortel, la matière n'étant pas grave, puisqu'une petite heure du bréviaire Cistercien n'est guère que la moitié d'une petite heure Romaine. Mais si cette omission faisait à l'intégrité de l'office une blessure notable, par exemple, si on omettait une petite heure entière, la matière serait grave et il y aurait péché mortel. Alors, non seulement il y aurait omission, mais encore mutilation de l'office prescrit : celui-ci serait privé d'une de ses parties principales, partie nécessaire à son intégrité, telle que l'Eglise l'entend et la prescrit.

A la vérité, l'omission des vêpres du samedi saint n'est pas considérée comme une faute grave : mais la raison c'est que ces vêpres sont à cause de leur brièveté une matière absolument légère ; tandis qu'une petite heure Cistercienne ne peut être dite matière absolument légère, puisqu'elle équivaut au moins à la moitié d'une matière certainement et absolument grave.

Q. — Un prêtre entend la confession d'un confrère qui, depuis quelques semaines, a encouru une excommunication réservée au pape, v. g. *ob absolutionem complicis*. Fatigué de ses nombreux sacrilèges, brisé par une contrition sincère, il désire ardemment rentrer dans l'amitié de Dieu et pouvoir monter le lendemain au saint autel avec la joie d'une conscience purifiée.

Or le lendemain est un dimanche, il est curé, et le confesseur voit dans ces deux circonstances un motif suffisant de l'absoudre *ad reincidentiam*, selon les instructions du Saint-Office en date du 30 juin 1886. Mais, au moment où il va prononcer les paroles sacramentelles, une réflexion se présente à son esprit : « Mon pénitent est irrégulier.

« Que faire ? Mon absolution ne suffirait point pour le but proposé ; l'irrégularité s'oppose à ce qu'il célèbre la sainte messe demain, et je n'ai pas le temps d'obtenir de notre évêque le pouvoir de l'en dispenser. Ou bien puis-je l'en dispenser *ad reincidentiam*, comme je l'absous de la censure ? »

J'ai compulsé bien des auteurs, je n'ai rien trouvé à cet égard. Et cependant un vénérable supérieur de séminaire, réputé dans sa contrée pour son savoir théologique, et devenu l'un des hauts dignitaires de sa congrégation, m'avait affirmé que la solution favorable était consignée en toutes lettres dans les bons traités.

On dirait que personne n'y a songé, et néanmoins la chose se présente plus souvent qu'on ne croirait.

R. — Pour le cas qui nous est soumis : 1° Il est certain que l'évêque pourrait en dispenser, parce que l'irrégularité provient d'un délit occulte et non encore déduit au for contentieux.

[1] *Guide canonique*, n. 94.
[2] *Ibid*, n. 63.
[3] Meynard, *Réponses canoniques*, t. I, n. 143.

Pour les simples confesseurs, ils n'ont aucun pouvoir pour en dispenser : « Confessarii sæculares vero in nullis irregularitatibus dispensare possunt, nisi habeant specialem facultatem, » dit le P. Hilarius a Sexten [1].

2° Il est certain que celui qui a encouru l'irrégularité ne s'expose pas à une nouvelle censure en exerçant les ordres reçus, bien qu'il commette une faute grave : « Nota autem, dit à ce sujet Craisson, quod irregularis, etsi graviter peccet sacrorum ordinum munia fungendo, nullam tamen propterea censuram vel aliam irregularitatem incurrit [2]. »

3° Est-il permis à un irrégulier dont la situation n'est pas connue du public, de célébrer pour éviter le déshonneur qui résulterait d'une abstention ? Craisson l'affirme encore, en appliquant au cas présent les raisons invoquées par saint Alphonse pour autoriser un excommunié *vitandus* à administrer en certains cas les sacrements : « Notandum est autem quod dicta a S. Liguor. (lib. 7, n° 170) de excommunicato, etiam irregulari applicanda videantur : « Excommunicatus vitandus, « inquit, etiam licite sacramenta ministrat quando « alias grave incommodum, puta jacturam famæ « vel honorum timeret : quia præcepta Ecclesiæ « non obligant cum incommodo gravi [3]. »

Q. — Il y a une vingtaine d'années, un mariage a été célébré devant un curé qui n'était le propre curé d'aucun des deux fiancés et sans aucune délégation. Ces époux supposés habitent ma paroisse. Je n'ai connu la nullité de ce mariage que tout récemment. J'ai écrit à l'évêché pour exposer le cas, demander une ligne de conduite, et exprimer le désir qu'une dispense *in radice* fût sollicitée à Rome, persuadé que je suis qu'on ne peut pas prudemment révéler aux deux parties la nullité de leur mariage. On m'a répondu que Rome ne donnerait pas la dispense *in radice*, et qu'il fallait obtenir que le consentement fût renouvelé selon la forme du concile de Trente : ce que je crois impossible. Est-il bien vrai qu'il n'y ait pas lieu d'espérer la dispense *in radice*, si elle était demandée ? Ne pourrait-on pas du moins obtenir dispense de la loi du concile de Trente, en ce sens que le consentement serait renouvelé en ma présence sans les témoins requis par le concile ? En usant d'adresse, je pourrais peut-être parvenir à faire renouveler le consentement devant moi seulement.

R. — Pour le cas qui nous occupe, Pompen [4] *conseille* de solliciter la dispense *in radice*, sans affirmer qu'elle soit facile à obtenir. Nous le citons :

140. *Quomodo revalidari debet matrimonium sola causa clandestinitatis invalidum ?*

R. — Si partes subjectæ sunt legi clandestinitatis, de se utraque consensum renovare debet coram parocho vel alio sacerdote legitime deputato et duobus testibus secundum ritum Ritualis Romani, quantum potest ; idque *publice* aut *occulte*, prout nullitas matrimonii est publica aut occulta. Ratio est quia in priori casu scandalum est auferendum, in posteriori vero casu scandalum præcavendum et fama partium servanda.

142. *Quid agendum, si alterutra aut utraque pars nullo modo consensum renovare vult coram parocho ?*

R. — 1. Si alterutra tantum renuit, annitendum, ut consensum det per procuratorem aut saltem per litteras. Si neque eo adduci potest, experimentum faciendum, num dispensatio *in radice* impetrari possit. *Card.* Caprara, l. c., n. 10, 11.

2. Si utraque pars abnuit, matrimonium revalidari non potest, quum ab Ecclesia in tali casu dispensatio non concedatur.

Brillaud suppose aussi qu'on peut solliciter dans ce cas une dispense *in radice* [1] :

... 3e Hypothèse. Si l'une des parties ne veut absolument, ni se présenter elle-même devant le curé et les témoins, ni déléguer un procureur, ni donner une lettre, un consentement, la revalidation n'est possible qu'à l'aide d'une dispense *in radice*, sollicitée en faveur de la partie bien disposée et afin de pourvoir à la légitimation des enfants et à la tranquillité de la famille.

4e Hypothèse. Si les deux parties refusent de renouveler leur consentement, ou si, bien qu'elles aient contracté de bonne foi, elles *refusent* cependant la dispense *in radice*, comme en pareil cas l'Eglise n'accorde jamais dispense, le curé, ou le confesseur, qui connaît la nullité du mariage, n'a d'autre ressource que de prier pour leur conversion.

M. Téphany dit aussi d'une manière générale que si les époux sont tous les deux dans la bonne foi et s'il y a une raison urgente de ne pas les en tirer, on peut encore à leur insu solliciter la dispense *in radice* [2].

Mais la demande de la dispense *in radice* est toujours assez difficile. Ne pourriez-vous pas solliciter de l'évêché la permission de célébrer le mariage à la maison, sans aucune publication, et ensuite proposer aux époux de renouveler leur consentement en votre présence et celle d'un autre confrère et d'une personne de la famille, tout cela dans le secret le plus absolu ?

Q. — 1° Quel est l'objet de la fête du 23 janvier : *Desponsatio B. Mariæ Virginis ?* Ce mot *desponsatio* doit-il être traduit par fiançailles ou par épousailles ?

2° Y eut-il entre Marie et Joseph un vrai mariage ?

3° Fut-il conclu avant ou après l'*inventa est in utero habens de Spiritu Sancto ?*

R. — Pour aller du plus connu au moins connu, nous intervertirons l'ordre de vos questions.

Ad II. Ni l'Ecriture ni la Tradition ne nous permettent de douter que Marie et Joseph aient été unis par un véritable mariage. Plusieurs fois dans l'Evangile, saint Joseph est appelé *vir Mariæ ;* et Marie, *conjux* et *uxor*. (Cf. Matth., I, 16, 19, 20, 24 ; Luc, II, 5). Quant à la Tradition, elle est unanime à le reconnaître. Si l'on veut savoir comment le mariage peut se concilier avec le vœu de virginité, qu'on lise saint Thomas *(Sum. theol., 3a P., Q. XXIX)* et Benoît XIV *(De festis, lib. II, cap. 1).*

[1] ***Tractatus de censuris eccles.***, p. 296.
[2] Craisson, ***Manuale***, n. 1751.
[3] ***Ibid.***, n. 1752.
[4] Pompen, ***Tractatus de dispensationibus***, n. 140 et 142.

[1] Brillaud, ***Traité pratique des empêchements***, n. 454 et 455.
[2] Téphany, ***Traité des dispenses matrimoniales***, n. 352.

Ad III. Question insoluble. Agitée dès les premiers siècles, elle n'a pas encore été tranchée, et ne le sera probablement jamais. L'opinion commune jusqu'à notre époque tenait que le mariage de la sainte Vierge avait eu lieu dès avant l'Annonciation. D'après les commentateurs modernes (Patrizi, Fillion, Knabenbauer), Marie n'aurait été que la fiancée de Joseph jusqu'au jour où un ange vint dire à celui-ci : « *Noli timere accipere Mariam conjugem tuam.* » (Matth., I, 20).

Nous avons exposé, il y a huit ans (1891, p. 713), les arguments de la première opinion. Nous avouons qu'ils ne sont pas péremptoires. Mais il nous est facile de démontrer que ceux de la seconde ne le sont pas davantage.

Les modernes s'appuient sur trois preuves principales. D'abord, sur l'impression générale produite par le récit. Il n'en faut pas parler. — Ensuite sur les coutumes matrimoniales des Juifs. Chez les Juifs, disent-ils, des fiançailles solennelles précédaient toujours le mariage ; celui-ci ne se célébrait d'ordinaire que plus tard, et consistait à conduire la fiancée dans la maison de son époux. C'est vrai ; mais il reste à prouver que pour Marie, il y eut un intervalle entre ses fiançailles et ses noces, et que cet intervalle ne s'écoula point avant l'Annonciation. — La philologie leur fournit un troisième argument. *Desponsata*, disent-ils, signifie *fiancée*. Or saint Matthieu affirme que la sainte Vierge était simplement *desponsata*, quand saint Joseph se crut obligé de la quitter (Matth., I, 18) ; c'est seulement après l'avertissement de l'ange qu'il la prit chez lui (Matth., I, 24). Pour enlever à ce raisonnement une grande partie de sa force, il suffit de rapprocher l'un de l'autre les deux versets de saint Luc où est employé le mot *desponsata :* « Missus est Gabriel ad *virginem desponsatam*... Ascendit Joseph ut profiteretur cum Maria *desponsata sibi uxore.* » (Luc, I, 27 ; II, 5). Ce rapprochement nous interdit évidemment de donner un sens précis à *desponsata*.

La conclusion s'impose : la question, ainsi que nous le disions, est insoluble. Mais il n'y a pas lieu de s'en plaindre : car elle est de nulle importance. Chez les Juifs, en effet, il n'y avait pas, comme chez nous, de différence essentielle entre les fiançailles et les épousailles. Après les premières, le fiancé avait le nom et les droits d'époux ; la fiancée, le nom et les devoirs d'épouse. (Cf. *Deuter.*, XXII, 23-28). « Juxta consuetudinem Scripturarum, dit saint Jérôme, sponsi viri, sponsæ vocantur uxores. » *(Comm. in Matth.)*. Les épousailles, au fond, n'étaient donc guère autre chose qu'un changement de domicile.

Ad I. D'après ce que nous venons de dire, les deux traductions sont soutenables, et elles reviennent l'une à l'autre. Cependant, si l'on considère que la fête du 23 janvier a été octroyée pour la première fois aux Franciscains par Paul III, à une époque où l'on ne songeait pas à distinguer entre les fiançailles et le mariage de la Vierge, il paraîtra préférable de traduire *desponsatio* par *épousailles*.

Q. — L'*Ami* pourrait-il nous dire si, pour la bonne exécution du chant grégorien, il est nécessaire, dans les morceaux rythmés :

1° De doubler la note précédant la virgule dans le texte ?

2° De doubler les notes d'un *podatus*, d'une *clivis*, d'un *torculus* devant une grande ou petite barre, devant un *quilisma* ?

3° Faut-il doubler la *virga* qui se trouve seule dans un neume ?

4° Y a-t-il des espaces blancs dans les neumes, devant lesquels on doive doubler la note ?

R. — Le principe général à appliquer pour marquer dans le rythme les divisions de la mélodie est celui qu'a formulé Guy d'Arezzo, savoir, une durée plus longue donnée aux dernières notes : le silence qui suit la note finale compte dans la durée de la note.

Ce principe est à compléter, et il est complété par Guy d'Arezzo lui-même, par cette addition qu'on ne doit pas se borner à l'allongement de la dernière note des fins de membres de phrase, mais arriver au repos final par un ralentissement des notes qui le précèdent, comme un cheval lancé à la course ralentit le pas avant de s'arrêter définitivement.

Ces principes ne sont que l'expression de la nature bien comprise du rythme.

De là découlent les réponses aux questions posées.

Ad I. Dans la psalmodie et autres chants syllabiques ou presque syllabiques, le ralentissement doit commencer à la dernière syllabe accentuée ; autrement le repos manque de naturel et de grâce, il n'est pas préparé et perd son effet.

Ad II. Dans les pièces neumatiques, le ralentissement doit porter au moins sur le dernier signe neumatique tout entier ; si le repos est très important, le ralentissement doit commencer plus tôt, au pénultième signe neumatique, ou même encore plus tôt selon la nature des finales.

Quand nous pourrons reprendre la suite des *Notes pour servir à l'étude du plain-chant*, nous donnerons quelques indications à ce sujet.

Pour le *quilisma*, le ralentissement de la note précédente ou de la première note du quilisma n'est pas nécessaire.

Ad III. Cette note doit toujours être appuyée, pas toujours allongée.

Ad IV. Dans l'écriture neumatique, c'est un trait horizontal, diversement placé, qui remplace l'espace blanc laissé entre les neumes dans les manuscrits sur portées et dans les impressions qui reproduisent ces manuscrits exactement ; également les barres des éditions modernes.

Q. — Un curé ne pouvant dire des messes de fondation aux jours fixés (empêché soit par maladie, ou par une absence, ou par ministère, ou encore parce que son prédécesseur ne les a pas acquittées en temps voulu), peut-

il les acquitter un autre jour, ou doit-il les omettre et les faire dire à un autre prêtre au jour fixé ?

R. — Le fondateur peut déterminer le jour et l'heure pour l'acquit des messes, mais en se conformant aux rubriques générales de l'Eglise et aux règlements particuliers que peut faire l'évêque pour le bon ordre du service divin. Si une messe fondée tombe un jour où il n'est pas permis de dire une messe de la sorte, elle doit être renvoyée au premier jour libre. Il en est de même des messes tombant un jour où le curé, seul prêtre de la paroisse, doit célébrer un mariage ou une sépulture.

Ainsi, changer de jour une messe fondée avec motif sérieux, n'est pas illicite; changer quelquefois sans motif, ne serait que véniel; enfin changer *souvent et sans raison* les jours assignés pour les messes de fondation, constituerait, d'après saint Alphonse, une matière grave, mais n'imposerait pas l'obligation de restituer [1].

D'après ces principes, vous pouvez acquitter dans votre paroisse, mais le plus tôt possible, les messes de fondation dont vous parlez.

Q. — « Si on a omis les cérémonies du baptême, on doit les suppléer, au moins sous peine de faute légère, » dit Berthier. Mais voici une autre opinion : « Cum ex necessitate vel gravi aliqua causa sine cæremoniis collatus est baptimus, eæ supplendæ sunt postea, cum primum opportune fieri possit, quod quidem negligere grave peccatum foret. Ita ex Rit. Rom. cap. 5. » Ainsi Ærtnys.

Qui a raison ?

R. — Il y a obligation *grave* de suppléer *quam primum* les cérémonies du baptême omises par nécessité ou par dispense. Telle est l'opinion commune des théologiens. Et en voici la raison : d'une part, le Rituel romain prescrit de suppléer ce qui a été omis; et d'autre part, la matière de cette prescription est chose importante : ces cérémonies donnent à l'administration du baptême un caractère auguste de sainteté; elles mettent sous les yeux des fidèles les admirables effets de ce sacrement, et impriment plus fortement dans les cœurs le sentiment des bienfaits du Seigneur. Aussi saint Alphonse regarde comme grave l'omission d'une cérémonie notable, par exemple, l'omission de la profession de foi, de l'onction avec l'huile des catéchumènes. Le Rituel ne dit pas expressément que l'obligation de suppléer ce qui a été omis soit grave ; mais sa manière de dire indique suffisamment que la loi qu'il porte est grave. (Conf. Rit. Roman., de Baptismo, cap. v, *Ordo supplendi omissa super baptizatum*).

Q. — Ayant composé quelques cantiques sur des sujets de dogme, de morale, etc., pour fixer l'enseignement du catéchisme dans la mémoire des enfants, et le rappeler aux grandes personnes, je demande : 1° Si je puis, sans avoir fait approuver ces cantiques par l'Ordinaire, les faire copier à la main, et les faire chanter dans l'église par mes paroissiens ?

2° Si je suis obligé, pour les reproduire, à l'usage de ma paroisse, sur un appareil de polycopie, d'en obtenir la permission de l'Ordinaire, une sorte d'*Imprimatur* ?

R. — Ad I. Aujourd'hui les canonistes enseignent que là où le législateur a mis *liber* ou *libellus*, il faut comprendre ces termes dans leur sens *strict*, et ne pas les appliquer aux *manuscrits*.

« Quand les règles emploient le mot *liber*, les *manuscrits* sont-ils défendus ? » demande M. Planchard.

Deux opinions étaient en présence sur ce point, dit-il. La première, plus commune et mieux appuyée, tenait pour l'affirmative : 1° Parce qu'un manuscrit est un véritable livre, et que l'invention de l'imprimerie n'a pu lui ôter ce caractère ; — 2° Parce que les registres de baptême, de mariage, etc., sont appelés *livres* par le Rituel ; — 3° Parce que le danger est le même ; — 4° Parce qu'on trouve dans le concile de Latran, ou dans la règle X de l'Index de Trente, certains passages qui s'entendent certainement des manuscrits.

La seconde opinion prétendait au contraire que les manuscrits ne tombaient pas sous la loi : ses raisons paraissaient faibles, nous croyons que le texte des nouvelles règles leur est plus favorable. — Ne peut-on pas dire qu'à notre époque, les manuscrits ne sont plus, à proprement parler, des livres ? — Si le Rituel parle des livres de baptême, de mariage, etc., nous disons, dans le langage usuel, le *registre* des baptêmes, des mariages ; on comprend que la dénomination du Rituel soit conservée, sans qu'on doive s'en prévaloir pour l'interprétation des règles nouvelles de l'Index, car les mots *libri baptismorum, matrimoniorum*, etc., sont très clairs et ne peuvent s'entendre que de manuscrits ; peut-on dire que le mot *liber* dans les règles de l'Index, est aussi clair et les comprend nécessairement ? — Aux débuts de l'imprimerie, les manuscrits étaient encore assez répandus ; le sont-ils maintenant, et en est-il qui soient lus, autrement que par une très rare exception ? — Enfin les textes qu'on empruntait à l'ancien Index sont modifiés, et les règles nouvelles ne renferment pas un seul mot qui s'applique clairement aux manuscrits.

Cette dernière raison nous fait impression ; une suppression surtout nous paraît décisive. La règle X de l'Index de Trente réglait ce qui concerne l'examen et l'*approbation* des livres ; il voulait que cette approbation fût donnée par écrit, « et in fronte libri, vel *scripti*, vel impressi, authentice appareat ». Ce passage n'existe plus : le numéro 40 des règles nouvelles ne s'occupe que de l'approbation des livres imprimés. Assurément, si les règles nouvelles s'appliquaient encore aux manuscrits, elles mentionneraient l'approbation nécessaire pour que la lecture en soit permise.

Notre conclusion est donc, sauf meilleur avis, que les temps sont changés et que les règles nouvelles ne s'appliquent plus aux manuscrits, parce qu'on ne les met plus en circulation [1].

Or, les cantiques se rapportent certainement à l'art. 20 qui ne parle pas de manuscrits, mais seulement de livres et de brochures : « *Libros*, aut *libellos* precum, devotionis, vel doctrinæ, institutionisque religiosæ, moralis, asceticæ, mysticæ, aliosque hujusmodi, quamvis ad fovendam populi christiani pietatem conducere videantur, nemo præter legitimæ auctoritatis licentiam publicet : secus prohibiti habeantur. »

[1] S. Alph., l. VI, n. 327.

[1] *Revue Franç.*, 1897, p. 157.

Il s'ensuit donc que vous pouvez répandre vos cantiques comme *manuscrits*. C'est le sentiment de M. Péries : « L'article 20 mentionne formellement les *livres* et les *petits livres*, mais laisse de côté les feuilles volantes et les *manuscrits* : il y a lieu de tenir compte de cette distinction voulue par le législateur [1]. »

Ad II. *Si vous destinez vos cantiques à votre seule paroisse*, vous pouvez non seulement en multiplier les exemplaires par un appareil de polycopie, mais même par l'impression : ce n'est pas là ce qui est contenu sous le terme *publier*, qui s'entend de la *mise en vente à la disposition de tout acheteur*. Voici les preuves de cette assertion dans un passage du P. Vermeersch : « Præterea, saltem quod attinet ad necessitatem prævianti censuræ, non respiciuntur libri nisi quatenus *vulgantur*. Unde *lithographice* exarata opera, quæ, ut auditores compendium faciant scribendi, adornare solent professores, nec publici sunt juris, huic censuræ non sunt obnoxia. Quod ipso romano usu novimus comprobatum. Idem putamus dicendum de tractatibus, qui, *eadem ratione*, etiam typis imprimuntur. Germanice dicunt : « Als Manuskript gedrükt. » Et rursus hic confirmamur praxi, quæ est optima legum interpres [2]. »

Q. — 1° Une zélatrice et un zélateur d'une Œuvre nous demandent de leur envoyer indulgenciés des chapelets ou des médailles. Nous répondons à leur désir. Ils distribuent ces objets aux personnes qui en font la demande et perçoivent le prix exact du chapelet ou de la médaille. Rien n'est exigé en plus du prix à eux coûtant. Ces objets perdent-ils leurs indulgences, étant ainsi revendus ?

2° Une personne pieuse recueille des aumônes pour une œuvre de mission. Reçoit-elle 1 fr. 25, elle donne de la part du directeur des dites missions un chapelet croisier comme souvenir.

Dans cette œuvre de propagande, le chapelet paraît être le motif qui détermine à faire l'aumône sollicitée. Voilà ce qui fait dire à certaines personnes qu'elles ont *acheté* un chapelet croisier. Est-ce que ces chapelets perdent leurs indulgences ? J'ai déjà répondu que je n'y avais point de confiance et que ce mode de propagande n'était pas convenable.

R. — La Sacrée Congrégation des Indulgences a étudié les deux points en question et elle s'est prononcée dans les deux cas pour la perte des indulgences. La première décision est insérée sous le n. 344 des *Decreta auth.*: « *I. An qui emit cruces, numismata, etc., ut ea distribuat postquam benedicta fuerint cum* applicatione Indulgentiarum, possit horum petere pretium ab accipientibus sine culpa vel sine periculo Indulgentias amittendi ? S. Congreg., die 22 febr. 1847, respondit : *Negative.* »

La seconde est du 16 juillet 1887 :

« III. An 1) res Indulgentiis ditatæ tradi debeant fidelibus omnino gratis : ita ut 2) si aliquid quocumque titulo sive pretii, sive permutationis, sive muneris, sive eleemosynæ requiratur, vel accipiatur, Indulgentiæ ex hoc amittantur ? — Resp. *Affirmative ad utramque partem.* »

Le P. Béringer les interprète dans le même sens que nous. « Si l'on achète des croix, médailles, chapelets, etc., pour les faire indulgencier et les distribuer ensuite, on ne peut pas même en retirer le prix qu'ils ont coûté... On ne peut accepter aucune compensation en échange de ces objets, pas même à titre d'aumône [1]. »

Q. — 1° Un prêtre peut-il jouir de la faveur de l'autel privilégié à divers titres ? — Ainsi un prêtre tertiaire de Saint-François jouit de la faveur de l'autel privilégié trois fois la semaine. Peut-il à cette première faveur ajouter une seconde de trois autres fois comme chargé dans une paroisse de recueillir des aumônes pour l'Œuvre de la Propagation de la foi, de sorte qu'il jouirait du privilège six fois la semaine ?

2° Si ce même prêtre célèbre à un autel jouissant déjà de cette faveur, peut-il ajouter en faveur des défunts son privilège personnel au privilège de l'autel ?

3° Un prêtre qui, plusieurs fois par semaine, célèbre la sainte messe à un autel privilégié, gagne-t-il à chaque fois l'indulgence de l'autel privilégié ?

On suppose naturellement que ce prêtre n'a pas de privilège personnel.

4° Peut-on se contenter de réciter aux intentions du Souverain Pontife les prières de la fin de la messe, pour remplir cette condition exigée pour le gain de toute indulgence plénière, de prier quelque temps aux intentions du Souverain Pontife ?

R. — Ad I. Le prêtre qui jouit de l'autel privilégié à différents titres, et pour l'avoir obtenu directement, par exemple, trois ou quatre fois la semaine, et parce qu'il est membre d'une confrérie ou d'une congrégation qui lui donne un droit semblable, peut, d'après une réponse de la sacrée Congrégation des Indulgences, du 27 mai 1839, faire usage de l'une et de l'autre concession, à moins que l'indult ne s'y oppose [2].

Pour le cas présent, il y a obstacle au cumul dans le catalogue des indulgences du tiers ordre : « Les prêtres du tiers ordre, y est-il dit, jouissent trois fois par semaine, en quelque lieu qu'ils célèbrent, de la faveur de l'autel privilégié, *pourvu qu'ils n'aient pas déjà obtenu cette faveur pour un autre jour.* »

Pour le privilège de l'*Œuvre de la Propagation de la foi*, nous n'avons rien vu qui s'opposât au cumul, mais avec d'autres privilèges non soumis à la réserve.

Ad II. Il est certain qu'un prêtre ne peut gagner dans une messe qu'une seule indulgence de l'autel privilégié, quels que soient les titres qu'il ait, parce que l'acte unique étant la célébration de la messe, il doit être renouvelé pour chaque indulgence.

Ad III. Le prêtre qui célèbre à un autel privilégié gagne l'indulgence chaque fois, si l'autel est privilégié d'une manière universelle et quant au

[1] L'*Index*, p. 121.
[2] *De Prohibitione et censura*, etc., 2e édit., p. 42.

[1] Béringer, *Les Indulgences*, t. I, p. 336.
[2] *Decr. auth.*, n. 272. Cf. Béringer, t. I, p. 452.

temps et quant aux personnes. On rencontre parfois des concessions restreintes à certains jours, ou bien à certaines personnes, comme cela a lieu ordinairement dans celles faites aux confréries.

Ad IV. Il est inexact que des prières aux intentions du Souverain Pontife soient obligatoires pour toutes les indulgences plénières : on ne doit en faire que dans les cas où les indults de concession les exigent d'une manière formelle. Or, pour l'indulgence de l'autel privilégié, ni les prières à l'intention du pape, ni la confession hebdomadaire, ni surtout la confession précédant immédiatement l'oblation du saint sacrifice, ne sont obligatoires. — Mais pour les indulgences plénières qui exigent des prières aux intentions du Souverain Pontife, nous pensons que la récitation des prières prescrites après la messe ne suffit pas, en vertu de ce principe général qu'une prière obligatoire à un autre titre, ne peut servir à gagner une indulgence.

Q. — Est-il absolument impossible qu'une personne dévote se rende coupable du péché matériel de simonie ?

Voici des cas qu'on peut rencontrer dans les pensionnats de petites filles. Telle petite fille pauvre, désireuse d'une belle image, offre à sa compagne de dire deux, trois, même dix rosaires pour elle, non absolument, mais à condition qu'elle cède une de ses belles images.

Une autre, pleine de zèle pour les âmes du purgatoire, met en vente entre ses compagnes une partie de sa collection d'images aux plus offrantes de prières pour les âmes délaissées.

N'y a-t-il rien à reprendre surtout dans le premier cas ?

R. — Oui, il peut y avoir péché *matériel* de simonie dans ces procédés d'échange sur lesquels il y aurait lieu parfois d'éclairer la piété des fidèles. Simonie *matérielle* bien entendu, et à matière légère ordinairement ; car ces pauvres âmes croient bien faire, et font bien en réalité, escomptant en pleine bonne foi les revenus spirituels de leurs petites combinaisons. Il faudrait cependant, avant d'appliquer en détail cette conclusion, s'assurer que les conditions théologiquement requises pour la simonie sont bien réalisées. L'échange d'une image pour une prière peut être encore un échange *rei spiritualis pro spirituali ;* tout cela dépend du caractère des éléments qui sont en jeu dans la combinaison, et de l'intention des contractants. Revoyez là-dessus vos auteurs au chapitre *De Simonia*, et gardez-vous de scrupule en si légère et, en somme, assez innocente matière.

Q. — 1° La décision de Rome interdisant les chants en langue vulgaire aux messes chantées, oblige-t-elle *sub levi* ou *sub gravi* ?

2° Faudrait-il blâmer un curé qui fait observer ordinairement la loi dans son église, mais qui par exception, le jour de Noël à la messe *chantée* de minuit, permet de chanter des cantiques en français pendant la communion générale, pour mieux exciter la piété des communiants et aussi pour faire prendre patience aux assistants qui ne communient pas ?

R. — Ad I. Cette question relève de la Sacrée Congrégation des Rites.

Ad II. C'est à l'évêque à voir s'il n'y aurait pas lieu de solliciter une interprétation bénigne de la loi. Cf. là-dessus S. R. C. 31 janvier 1896, *Ami* 1896, p. 304 ; — 14 janvier 1898, ad V, *Ami* 1898, p. 301 ; — 25 juin 1898, *Ami* 1898, p. 815.

Q. — 1° Je lis votre article du 5 janvier à propos du binage, conforme d'ailleurs à Le Vavasseur que j'ai sous les yeux. Cet article me rappelle un cas presque analogue que je voulais éclaircir. Un curé invite plusieurs confrères aux obsèques d'un citoyen marquant. C'est convenu que M. X... chante le service *præsente corpore*. Ce dernier confrère faisant défaut, il se trouve que les autres confrères présents ont tous dit leur messe et déjeuné plus ou moins copieusement. Alors, on délibère, et après plus ou moins de pourparlers, il est convenu que ce sera celui qui a moins mangé qui chantera la messe de sépulture. Que dire de ce cas ? Peut-on l'assimiler à celui résolu par l'*Ami* ? Ou cette messe de sépulture est-elle plus obligatoire que celle de l'adoration perpétuelle ? Je ne le crois pas, bien que les circonstances soient graves dans ce cas-ci.

2° A une messe de dimanche, il se trouve que tous les prêtres ont dit leur messe et déjeuné. Alors, sans cérémonie aucune, on ordonne au vicaire de chanter la messe. *An recte ?*

R. — Ad I. Nous pensons, comme vous, que la célébration d'une seconde messe après déjeuner n'est pas permise pour un enterrement. Il y a, en effet, une double défense : celle qui résulte du binage, et celle qui provient de la rupture du jeûne eucharistique. Nous ne connaissons aucun auteur qui se soit prononcé dans le sens contraire.

Ad II. Relisez le passage de Lehmkuhl que nous avons cité à la page 14, et vous verrez qu'il y parle du prêtre qui a pris *aliquid cibi vel potus* le dimanche. Il est vrai qu'il ajoute : *ex inadvertentia ;* mais le cas est le même que celui qui nous est proposé et nous y ferions l'application des mêmes principes.

LITURGIE

Q. — Pourriez-vous expliquer pourquoi notre Ordo nous prescrit depuis deux ans la couleur rouge pour le jour de la fête des saints Innocents, au lieu de la couleur violette prescrite autrefois ?

R. — D'après la règle que suivent les Ordos, sauf les fautes d'impression ou d'oubli, au jour de l'*incidence* on doit prendre la couleur violette quand ce n'est pas un dimanche, et la couleur rouge si c'est un dimanche ; au jour *octave*, toujours la couleur rouge.

Q. — Des religieux à vœux simples, résidant à Paris, possédant une chapelle bénite, ouverte au public de six heures du matin à sept heures du soir (la porte ne donnant pas directement sur la rue), doivent-ils faire au bréviaire et à la messe mémoire du titulaire de leur chapelle, ou de la paroisse sur laquelle ils habitent, ou de l'église métropolitaine, ou de la patronne de la cité ?

R. — Une église bénite, même non consacrée, peut avoir un vrai titulaire et dans ce cas il faut

faire mémoire de ce titulaire, et par conséquent ne pas s'occuper du titulaire de la paroisse ni de celui de l'église métropolitaine.

On ne peut en dire autant du patron de la cité ; les religieux sont obligés à réciter cet office double de première classe sans octave. Il faut donc ce jour-là célébrer la messe du patron du lieu.

Q. — Est-il permis de placer des vases de fleurs ou même des pots de fleurs sur l'autel entre les candélabres pour la bénédiction du Saint-Sacrement ?

R. — Il est défendu de mettre des fleurs devant le Saint-Sacrement exposé, mais rien n'empêche de les mettre même sur l'autel entre les candélabres.

Q. — Doit-on bénir la fosse des enfants morts avant l'âge de sept ans? Et dans le cas d'une réponse affirmative, de quelle formule se servir? L'oraison qui se trouve dans le Rituel ne me semble applicable qu'aux adultes. Ici, le cimetière étant commun, nous avons l'habitude de bénir chaque fosse à chaque inhumation.

R. — Bien que le Rituel demande de réserver une place exclusivement destinée aux enfants baptisés, il ne donne pas de bénédiction spéciale pour cette partie des cimetières ; on doit donc employer la formule générale pour bénir ces tombes jusqu'à ce que la Congrégation des Rites, seule compétente, en ait donné une autre.

Q. — Vous avez dit récemment qu'il ne fallait pas remplacer ordinairement l'enfant de chœur par une femme. Dans un cas accidentel, *nemine præsente*, est-ce une faute et quelle faute de dire sa messe tout à fait tout seul sans même un répondant ?

R. — Tous les théologiens sont d'accord à dire que le prêtre qui, *sans nécessité*, célébrerait sans servant pécherait mortellement. Nous disons *sans nécessité*, car on pourrait célébrer sans servant : 1° pour donner le viatique à un malade ; 2° pour remplir le précepte de dire ou d'entendre la messe ; 3° pour achever le saint sacrifice si le servant venait à se retirer une fois la messe commencée.

Cette réponse se trouve dans tous les auteurs de théologie. A défaut de leurs manuels, on pourra la trouver à peu près dans toutes les années de l'*Ami du Clergé*.

Q. — Un jour de fête de rit double ordinaire, peut-on dire dans la même église et pour le même défunt plusieurs messes de sépulture, neuvaine ou anniversaire, ou bien doit-on dire seulement une de ces messes, et pour les autres prendre la messe quotidienne, si elles sont chantées ?

R. — Voici ce que disent les nouvelles rubriques : « Missæ privatæ pro defunctis ut in die obitus seu depositionis, etiam in duplicibus celebrari possunt præsente, insepulto, vel etiam sepulto non ultra biduum cadavere ; exceptis duplicibus primæ classis, diebus duplicia primæ classis excludentibus, et festis de præceptis. »

Dans les autres cas, on peut un jour où les messes *pro defunctis* sont permises, dire la messe de *Requiem*, que cette messe soit chantée ou même simplement messe basse.

Les troisième, septième et trentième jours on peut célébrer la messe de *Requiem* tous les jours de l'année, excepté le dimanche, les fêtes doubles de première et deuxième classe, pendant les octaves de Noël, de l'Epiphanie, de Pâques, de la Pentecôte et du Saint-Sacrement, les vigiles de Noël et de la Pentecôte, le mercredi des cendres, et la semaine sainte ; mais on ne peut en célébrer qu'une seule les jours doubles, et encore il faut qu'elle soit chantée.

Le jour anniversaire fondé et à jour fixe jouit des mêmes privilèges ; s'il était à jour libre et non fondé, il n'aurait aucun privilège.

La neuvaine, si par ce mot on entend le septième jour (compté du jour du décès ou de celui de l'enterrement), a le même privilège que les jours d'anniversaire fondé, mais si on entend par ces mots quelques messes célébrées quelques jours après la mort, elle n'a aucun privilège.

Nous traitons la question sans nous occuper des indults particuliers à certains diocèses.

Q. — Un décret de la S. Congrégation des Rites du 29 août 1895 est ainsi conçu : « Concurrente officio votivo cum aliquo festo primario ejusdem ritus, et vice versa, totum fit de primario, cum commemoratione officii votivi. »

Cela va bien quand la concurrence est établie avec l'office semi-double d'un saint. Mais, la même règle doit-elle être appliquée, lorsque les secondes vêpres de l'Immaculée-Conception concourent avec les premières du dimanche? L'office du dimanche doit-il être considéré comme *primarium*, bien qu'il revienne souvent ?

Dans le cas de l'affirmative, il faudrait ainsi indiquer les vêpres du samedi dans l'Ordo : « Vesp. de Psalterio, a Cap. de Dom., cum comm. præced. »

J'incline à le croire. Mon avis vous paraît-il fondé? Vous m'obligeriez en me faisant connaître votre sentiment sur ce point.

R. — Le décret du 29 août 1895 a été suivi d'un autre le 3 septembre 1895 pour appliquer le premier au cas d'un office votif. Il faut, le samedi où l'on a récité l'office votif de l'Immaculée-Conception, dire l'office suivant du dimanche *a capitulo*. Plusieurs fois déjà nous avons traité cette question.

Q. — Quelle est la situation canonique (demandes de *celebret*, demandes d'autorisation pour confesser, ordo à suivre dans la récitation du bréviaire, obéissance aux statuts diocésains, etc.) des auxiliaires, originaires de diocèses différents, employés aujourd'hui dans la plupart des collèges tenus par des religieux ? Sont-ils assimilés aux prêtres des diocèses dans lesquels ils résident successivement, ou aux prêtres de leurs diocèses d'origine?

R. — La position canonique de ces prêtres auxiliaires peut être considérée au point de vue de la célébration de la messe et de la récitation du bréviaire, ou au point de vue des demandes d'autorisation pour confesser, obéissance aux statuts diocésains, etc.

Nous supposons d'abord que ces prêtres auxiliaires sont restés attachés à leur diocèse d'origine

et ne l'ont pas quitté avec un exeat, ou bien qu'ils sont actuellement admis dans un diocèse comme faisant partie du clergé de ce diocèse. Tout prêtre, en effet, doit être dans ces conditions ou s'y mettre au plus tôt. De plus, nous mettons de côté l'hypothèse d'une maison où les titulaires religieux ou congrégation régulière auraient le privilège de pouvoir faire accepter leur « ordo » par les clercs ou les prêtres qu'ils emploient. Dans ce cas, en effet, la question de l'office à réciter ou de la célébration de la messe serait facile à résoudre.

En dehors de ces cas, tout prêtre, à moins d'un indult particulier spécial ou d'un privilège lui venant d'un titre de tertiaire, est tenu à dire l'office conforme à l'ordo du diocèse auquel il appartient par son origine ou par son admission. Néanmoins quelques auteurs pensent que si on fait un séjour prolongé dans un diocèse, on peut suivre l'ordo du diocèse où l'on réside. *(Cours de liturgie romaine*, par Bernard, P. S. S. : *Du bréviaire*, t. I, p. 66).

Pour la célébration de la messe, si un prêtre auxiliaire dit la messe dans la chapelle principale de l'établissement, lors même qu'il ne suivrait pas l'ordo des religieux il est obligé de dire la messe conforme à leur ordo ; il ne peut suivre son ordo particulier lors même que la couleur serait la même : c'est le sens du décret de 1896. S'il célèbre dans un oratoire privé, il doit dire la messe conforme à l'office qu'il a récité.

Sur les autres points, tout prêtre qui n'est pas *peregrinus* doit observer les statuts du diocèse où il réside. Les pouvoirs de juridiction sont toujours donnés par l'ordinaire ; lors même qu'il s'agirait de religieux exempts, un supérieur qui n'aurait pas le titre de vicaire général ne pourrait donner aucun pouvoir aux prêtres auxiliaires qui n'appartiennent pas à son ordre.

Q. — La solennité de certaines fêtes est fixée à des dimanches déterminés ; ainsi la saint Charles au premier dimanche après la Toussaint, l'Immaculée-Conception au deuxième dimanche de l'Avent. Si ces fêtes tombent le lendemain du jour où l'on doit en faire la solennité, quelles vêpres doit-on chanter ? Les premières vêpres ou les vêpres (votives) sans mémoire, comme l'indiquent certains ordos?

R. — La question peut être discutée, et la preuve en est dans les solutions différentes que donnent les ordos. La raison de cette différence d'opinion vient de ce que quelques-uns considèrent la messe de la solennité d'une fête comme une messe votive *pro re gravi*, ainsi en est-il des vêpres. Mais dans le cas où les vêpres du dimanche concordent avec les premières vêpres de la fête, n'est-il pas convenable que l'office votif d'une fête cède le pas à la fête elle-même? Il nous semble qu'il devrait en être ainsi, mais le plus sûr est toujours de suivre son ordo.

CONGRÉGATIONS ROMAINES

S. C. du Concile

Séance du 17 décembre 1898

I. Cause *per Summarium precum*

Giennen. [1]

Autorisation de biner

Le marquis de Lacuna possède des propriétés foncières d'une grande étendue, sur lesquelles se trouvent trois hameaux, fort éloignés l'un de l'autre et de toute église paroissiale. Chacun d'eux possède une chapelle, mais sans un prêtre qui y soit attaché ; les églises paroissiales les plus rapprochées n'ont pas assez de prêtres pour qu'elles puissent desservir les chapelles susdites sans binage.

Le hameau de *Tarafe* est éloigné de dix kilomètres du bourg d'*Albanchez*. Il compte quarante habitants, auxquels viennent se joindre un certain nombre d'ouvriers pendant les travaux de la campagne. Dans la paroisse formée par le bourg, il n'y a que deux prêtres, le curé et son vicaire, qui doivent tous les deux y dire la messe pour les besoins de la population. Si l'on n'autorise le vicaire à biner dans la chapelle de *Tarafe*, les habitants du hameau et les ouvriers seront privés de la messe les jours de fêtes.

Le hameau de *Torrubia* est éloigné de douze kilomètres de la ville de *Linarès*. Les prêtres de cette ville ne peuvent en aucune façon être détachés au dehors. Seul, l'aumônier de la prison pourrait biner ; si on lui refuse l'autorisation, les cinquante habitants que compte le hameau et les ouvriers étrangers seront privés de la messe les jours de fêtes.

Le hameau de *Vega S. Maria* compte trente-huit habitants et quelques ouvriers étrangers ; il est distant de six kilomètres de la ville de *Baeza*. Si l'on n'accorde pas à un prêtre de cette ville la permission de biner, toutes ces personnes seront privées de la messe.

Le rapport fait observer qu'il eût été utile de dire à quelle distance les hameaux étaient les uns des autres ; parce que, si la distance n'est pas bien grande, on devrait envoyer les habitants de l'un dans la chapelle de l'autre, la règle étant d'accorder la faculté de biner seulement en cas de *nécessité* et non pour la simple *facilité*.

D'ailleurs, Benoît XIV, dans la constitution *Declarasti nobis* a énuméré les cas où le binage est permis. C'est *a*) quand un curé a deux paroisses ou deux populations trop éloignées pour pouvoir se rendre dans la même église ; *b*) quand l'église paroissiale est trop étroite pour renfermer en même temps toute la population. Il faut d'ailleurs qu'il n'y ait pas de prêtre pour dire une seconde messe.

[1] Jaen, Espagne.